الأصوليات الدينية

جدلية التنوع والصراع والوحدة

تحليل سوسيولوجى

(الجزء الأول)

الأصولية في العقائد غير السماوية

د.عبد الله شلبى
أستاذ علم الاجتماع المساعد
جامعة عين شمس

تقديم

د. منى أبو سنة
أستاذ الأدب الإنجليزي
جامعة عين شمس

٢٠٠٦

عنوان الكتاب: الأصوليات الدينية جدلية التنوع والصراع والوحدة
اسم المؤلف : د. عبد الله شلبى
الغلاف : للفنان أنس الديب
الناشر : مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات
قطعة ٧٣٩٩ – شارع ٢٨ من شارع ٩– المقطم– القاهرة
ت : ٥٠٧٥٩١٧
e.mail : mahrosa@ mahrosa.com
e.mail : mahrosa@hotmail.com
المدير العام : فريد زهران
صف وتوضيب داخلى : هشام صلاح
تنفيذ ومتابعة الطباعة : محمد مسلم محمد
رقم الإيداع : ٢٠٠٥/٢٣٨٥٦
الترقيم الدولى : 7-132-313-977



الطبعة الأولى ٢٠٠٦م

إهـــــداء

إلى العالم الفيلسوف الأستاذ الدكتور / **مراد وهبه**

تحية لنموذج أكاديمي فريد

وإجلالاً وتقديراً لواحد من المنورين المصريين العظام الذين يواجهون بجسارة وشجاعة نادرة جيوش الظلام والتخلف التي تتهيأ لتفرض سلطانها على ربوع الوطن المفدى.

الموضـــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

تقــديم

هذا كتاب عن الأصوليات الدينية ومؤلفه هو الدكتور/ عبد الله شلبي أستاذ علم الاجتماع المساعد بكلية التربية بجامعة عين شمس. يتناولها على أنها ظاهرة كوكبية نشأت في أحضان الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. وفي أحضان الأديان غير السماوية وهي عديدة. ولذلك يكتفي المؤلف بأربعة منها هي الهندوسية والسيخية والبوذية والكنفوشية، وهي في مجملها تتجاوز الأيديولوجيات، ومع ذلك فإن المؤلف يتناولها تناولا سوسيولوجيا بدعوى أنها تعبر عن موقف اجتماعي وسياسي للقوى الاجتماعية. إلا أن المؤلف قد أصاب حين أضاف إلى الموقف الاجتماعي موقفاً معرفياً، إذ هو يرى على نحو ما ارتأى أستاذه الفيلسوف مراد وهبة في كتابه المعنون " ملاك الحقيقة المطلقة" من أنها تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة الأمر الذي يلزمها بقراءة النص الديني قراءة تتميز بالحرفية والإطلاقية من غير تأويل ومن غير مراعاة لما يستجد من أوضاع وأحوال في الزمان والمكان وبذلك تقف ضد العلمانية، عدوها الأول والأخير. والمؤلف في ذلك يتفق مع أستاذه في كتابه المعنون "الأصولية والعلمانية في الشرق الوسط"، ومع تنوع الأصوليات الدينية. إلا أن المؤلف يرى أنها تشكل وحدة واحدة من حيث رؤيتها الكونية وما تصدره من أحكام على التطبيقات التكنولوجية المعاصرة ورأيها في المجتمع والأسرة. ودعوتها للسيطرة على التعليم والإعلام. وكل ذلك يتم في إطار الحاكمية الإلهية وتطبيق قوانين الله. وبسبب هذه المطلقية التي تتسم بها كل أصولية على حدة فإنها تدخل في صراع مع بعضها البعض فترفض التعايش ومن ثم ترفض قبول الحق في الاختلاف. والمؤلف في ذلك يتفق مع أستاذه فيما يسميه "صراع المطلقات" بديلاً عن صراع الطبقات.

أما ما أود إضافته في تقديمي لهذا الكتاب المتميز باعتباري أحد المنتمين إلى المدرسة الفكرية التي أسسها الفيلسوف المصري – العالمي مراد وهبة، فهو الإشارة إلى ما أطلقت عليه "العقل الدوجماطيقي" وهو ما يميز التيارات الأصولية الدينية على تنوعها. وهذا "العقل الدوجماطيقي" يستند إلى أسلوب معين في فهم النص الديني، سواء أكان هذا النص مكتوباً أم تراثاً شفاهياً، وهو فهم يلتزم حرفية النص ويُحَرِّم إعمال العقل فيه أو تأويله بدعوى أن أي اجتهاد بشري هو، في حده الأدنى، تحريف للعقيدة، وفي حده الأقصى شرك بالله. وهو بذلك يخلط خلطاً واضحاً بين الاجتهاد البشري في فهم النص الديني وما يتوهم أنه الدين. ومن خلال هذا الخلط يطرح العقل الأصولي، أو بالأدق "العقل الدوجاطيقي"، معتقداته أو دوجماته على أنها الأمر الإلهي المطلق ويفرض هذا على الجماهير ويكفر ما عداها من اجتهادات بشرية ويستعدي الجماهير على أصحابها إلى الحد الذي يدفع أصحاب العقل الدوجماطيقي إلى استخدام العنف المسلح مما أدى إلى بزوغ ظاهرة الإرهاب.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ما هو السبيل إلى مجاوزة العقل الدجماطيقي؟

إذا كان العقل الدوجماطيقي يرفض التأويل ويقتصر على الفهم الحرفي أي المعنى الحسي والمباشر ولا يتجاوزه إلى المعنى المجرد أو المجازي الباطني، فإن مجاوزة هذا العقل تكمن في التأويل باعتباره المضاد الحيوي لجرثومة الدوجماطيقية. والتأويل على المستوى الديني، يفضي إلى مشروعية التعددية في فهم النص الديني مما يفضي إلى مجاوزة ظاهرة العنف الناتجة عن رفض الرأي الآخر، حيث أن التأويل بطبيعته يفرز التعددية في الرؤى؛ ومن ثم فهو يؤدي إلى مجاوزة الدوجماطيقية التي تتمثل في الإجماع الأصولي على فهم النصوص الدينية فهما دوجماطيقياً.

وقد يفهم من ذلك أن التأويل المجازي هو علة نفي الدوجماطيقية. بيد أن العكس هو الصحيح. أي أن نفي الدوجماطيقية هو الذي يسمح ببزوغ التأويل المجازي لأنه يعني الاعتراف بعدم قدرة العقل على تملك الحقيقة المطلقة. وهو ما خلص إليه

الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في القرن الثامن عشر، عندما أسس لنظرية المعرفة في كتابه "نقد العقل الخالص"، حيث قرر أن العقل يسعى دائماً إلى اقتناص الحقيقة المطلقة ولكنه غير قادر على إدراكها. وفي هذا الإطار ألف كانط كتاب "الدين في حدود العقل وحده" بهدف تأكيد نفي الدوجما عن الدين مع الاحتفاظ بالدين.

نخلص إلى أن مجاوزة العقل الدوجماطيقي تستلزم تأسيس نظرية تكاملية تجمع ما بين نظرية المعرفة ونظرية التأويل وتهدف هذه النظرية إلى بلورة ثلاثة أنواع من التفرقة :

١ – التفرقة بين الدين كدين، أي كرسالة، والدين كدوجما، أي كمنتج بشري من صنع علماء الفقه واللاهوت.

٢ – التفرقة بين النص كنص، والنص بعد تأويله، أي التفرقة بين النص وتأويله.

٣ – التفرقة بين المطلق والنسبي، أي بين المطلق الإلهي والاجتهادات البشرية من أجل فهم المطلق.

أما بعد،،

فإن العلاقة الحميمة بين الدكتور عبد الله شلبي وأستاذه الفيلسوف مراد وهبة هي التي دفعته إلى إهداء هذا الكتاب إليه باعتباره "واحداً من المنورين العظام الذين يواجهون بجسارة وشجاعة نادرة جيوش الظلام والتخلف" وليسمح لي المؤلف بمشاركته في هذا الإهداء.

دكتورة/ منى أبو سنة
أستاذ الأدب الإنجليزي
كلية التربية – جامعة عين شمس

مقدمة الكتاب

يعد صعود الأصولية الدينية واحتلالها صدارة المشهد التاريخي المعاصر بديلاً عن الأيديولوجيات والحركات العلمانية القومية والليبرالية والاشتراكية، ظاهرة كوكبية Globalism شملت أرجاء المعمورة بأسرها وعلى امتداد العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي ومطلع الألفية الميلادية الثالثة. والظاهرة في مجملها تتسم بالعمومية والخصوصية في آن واحد، فهي لا تخص ديناً بعينه ولا حضارة أو ثقافة بعينها، كما أنها لا تقتصر على مجتمع دون غيره من المجتمعات المعاصرة، وإنما هي ظاهرة كوكبية، كما ذكرت قبلاً، وقد زادت حدتها في السنوات الأخيرة إلا أنها أيضاً ليست ظاهرة آنية، بل ظاهرة تاريخية شائعة ويتكرر حدوثها عبر مختلف الأديان والمجتمعات الإنسانية في تاريخها الطويل، وإن اختلفت أسبابها، وتباينت طبيعتها ومظاهرها وتجلياتها وآثارها تبعاً لاختلاف مستوى تطور المجتمعات وتباين أنظمتها الاجتماعية – الاقتصادية، ووفقاً لتشكل الدين ذاته داخل كل ثقافة على حدة.

وفي تقديري، أن تلك العقود الأخيرة من القرن العشرين المنصرم هي بحق زمن الإحياء والانبعاث الأصولي الديني داخل جميع الأديان الحية على تنوعها وتباينها، في اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والهندوسية، والسيخية، والبوذية ...، وواكبها تصاعد المد الفاشي وبزوغ الفاشية الجديدة New-Fascism، والتيارات الوطنية السياسية اليمينية المتطرفة في كثير من بلدان أوروبا، وشبه الجزيرة الهندية، والشرق الأوسط والأقصى، وشمال أفريقيا، والولايات المتحدة الأمريكية. وأصبحت هذه الأصوليات والتيارات المتطرفة تهدد بالفعل وعلى نحو بالغ الخطورة، الأمن والسلام والاستقرار داخل مجتمعاتها، كما أصبحت في حالات بعينها تهدد السلام العالمي. فمنذ منتصف السبعينيات بدأت تتكون، وعلى صعيد عالمي، خطابات دينية جديدة تنطوي على أبعاد عديد مركبة ومعقدة تدعو إلى تقديس الثقافات المحلية والوطنية، وتشن في الوقت ذاته هجوماً شرساً وعلى جبهات عديدة ضد ما أسمته بشرور وأمراض الحداثة، خطابات تدعو إلى القطيعة والمفاصلة والعزلة الشعورية والوجودية مع المجتمعات القائمة بدعوى ابتعادها عن منهج الله. وإذا بجماعات كبيرة من البشر تشرع في العودة إلى التعاليم الدينية

لدياناتهم بعد هجرانها، ويعملون على تنشيطها وتفعيلها وإعطائها معان ودلالات جديدة. كما تصاعدت معدلات الالتزام الديني، وصور الإقتراب والممارسات الدينية من شعائر وطقوس من قبل معتنقي الأديان الحية والتي شهدت أيضاً ظهور حركات أصولية ملتزمة بتقنية تتراوح ما بين الاعتدال والعنف والتطرف في المعتقدات والتقاليد الدينية والدعوة إلى إعادة تشكيل السلوك الشخصي والاجتماعي العام بما يتفق والعقائد الدينية في نقائها الأول(١).

وتكاد تكون هذه الحركات الأصولية وما فعلته من أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية واضحة هي الأمواج السطحية الدالة على حدوث مد ديني أصولي أوسع وأعمق أعطى شكلاً مختلفاً للحياة الإنسانية في نهاية القرن العشرين المنصرم. ولقد تخطى الأحياء والتجديد الديني الأصولي في مختلف أنحاء العالم نشاطات وفعاليات الحركات الأصولية التي اتخذ بعضها منحى عنيفاً، وتجلى ذلك التخطي في الواقع المعاش، وحياة الناس اليومية وسياسات الحكومات، وحركات المعارضة، بحثاً عن مصادر للشرعية وتبريراً للممارسات، وللتعبئة والحشد الجماهيري، وتأسيس القواعد الاجتماعية المؤيدة والمدافعة، وفي الاستخدام المتزايد للرموز واللغة الدينية المشبعة بالأصداء المقدسة، وانتشار التعليم الديني واتساع قاعدته وتزايد أعدد طالبيه(٢).

لقد شهدت الأديان الحية جميعها في عالمنا المعاصر، تحولات دينية وسياسية هائلة ومتفاوتة، وكان صعود الحركات الإحيائية والأصولية الدينية مؤشرات مهمة تؤكد في مجملها على العودة القوية والمدوية للأديان وتواجدها الواضح على امتداد الفضاءات الاجتماعية في كليتها وشمولها. وهي تدحض ما تواضع عليه الفكر الاجتماعي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بشأن اضمحلال الدين وزواله، أو عجزه عن القيام بدور فعال في المجتمعات المعاصرة بفعل التحديث وما يفرضه ويشيعه من علم وعقلانية وبراجماتية، وقضاء على الخرافات والأساطير والطقوس التي قد تكون جوهر الأديان الحية في عالمنا الذي يتعين عليه أن يكون، وفقاً لمنظومة الحداثة، عالماً متسامحاً، عقلانياً، علمياً، تقدمياً، إنسانياً، وعلمانياً. ولكن نهاية الألفية الميلادية الثانية تشهد تبدد هذه الآمال والتوقعات مع الانتشار الواسع لدعاوي الإحياء الديني في كل قارة وكل دولة، وكأن التوجه نحو العلمنة بكل أبعادها ومستوياتها، والتوجه نحو تكييف الدين مع العلمانية، قد أخذ وجهة معاكسة، إذ ظهر داخل مختلف المجتمعات والأديان، سماوية كانت وغير سماوية، توجهات

دينية جديدة لا تسعى إلى التكيف مع القيم العلمانية، وإنما تسقطها تماماً وتعمل على استرجاع واستعادة الأسس المقدسة لتنظيم المجتمعات وضبط حياة البشر على مستويات وجودهم كافة، وتسعى لتغيير المجتمعات جذرياً وقلبها إذا اقتضى الأمر، واستخدام طرق متعددة ومتباينة للتعبير عن ذلك ولجعله حقيقة واقعة [٣].

وتحاول الدراسة الراهنة في الجزء الأول منها أن تقدم وصفاً وتأويلاً سوسيولوجياً لأشكال التجدد والانبعاث الأصولي في العقائد التي توصف، ويتم التأكيد على هذه الصفة من قبل أصحاب الديانات السماوية بكون هذه العقائد غير سماوية Non-Heavenly religions. هذا على الرغم من أن الآباء المؤسسين لهذه العقائد الموسومة بكونها غير سماوية لم يدعوا إبان أزمنة التأسيس في الماضي السحيق، بأنهم يأتيهم الوحي من السماء، ولم يزعموا قط بأنهم يتحدثون باسم الآلهة أو الإله، بل إن بعض هذه العقائد في صورتها الأولى يمثل في تقديري، تجسيداً حقيقياً وتصويراً موضوعياً لما يمكن أن نسميه بالدين الطبيعي الذي يتأسس على علاقات أفقية بين البشر وبعضهم البعض في سياق نسبي وإنساني، وليس على علاقات رأسية بين البشر والإله المتعالي المفارق في سياقٍ مطلق يتمحور حول الخضوع والطاعة السلبية والعبادات والطقوس والشعائر بدلاً من الالتزام بالواجبات الإنسانية نحو الأغيار من البشر.

إننا وباستبعاد الديانات السماوية الثلاثة اليهودية، والمسيحية، والإسلام يتبقى لدينا ما يقرب من إحدى عشر ديانة حية في عالمنا اليوم يمكن أن توصف بأنها غير سماوية، وهي الزرداشتية، والبهائية، والهندوسية، والبوذية، والجينية، والسيخية، والتاوية، والشنتوية، والكونفوشية، وبوذية زن، والديانات البدائية التي تتضمن أشكالاً متنوعة من المعتقدات المحلية في مناطق عديدة من العالم. وقد تم استبعاد بعض هذه الديانات من اهتمام الدراسة لاعتبارات يأتي في مقدمتها العدد المحدود للغاية لاتباع الديانة والذي قد لا يتجاوز بضعة آلاف من البشر كالزرادشتية والبهائية، ولأن الأحياء في هذه الديانات لم يتجاوز حد الدعوة للحفاظ على الهوية والمعتقدات والعادات والأعراف خشية الاندثار والذوبان من دون أن تمثل هذه الدعوة تهديداً للديانات والثقافات الأخرى المغايرة. كما استبعدت الديانات البدائية لأنها مغرقة في المحلية ولا يتجاوز تأثيرها حدود مجتمعاتها المحلية. في حين تم أيضاً استبعاد البعض الثالث من هذه الديانات بسبب تلاشيها أو اندماجها في

ديانات أخرى عالمية كبرى كمراحل أولية في تطور هذه الديانات كالتاوية والجينية وبوذية زن (٤).

وبالنظر إلى هذا التصنيف والاستبعاد الذي قدمناه، فإن العقائد غير السماوية في هذه الدراسة تقتصر على الأديان الأربعة الكبرى وهي الهندوسية، والسيخية، والبوذية، والكونفوشية، وهي ديانات سائدة في المجتمعات الواقعة جغرافياً في جنوب، وجنوب شرق وشرق قارة آسيا، وهي مجتمعات تضم بين جنباتها كتلاً سكانية ضخمة تتجاوز في بعضها حد المليار نسمة كما هو الحال في الصين والهند، فضلاً عن أن هذه المجتمعات كانت مسرحاً للانبعاث الأصولي المعاصر الذي اتخذ في بعض حالاته طابعاً مأساوياً بالغ الحدة والعنف راح ضحيته الآلاف من البشر.

ولقد سعت الدراسة، قدر إمكانها إلى تجاوز التوجه المسحي البسيط للأحياء الأصولي داخل الديانات الأربعة والمجتمعات التي حددت سلفاً، وحاولت الابتعاد عن المدخل الشرحي والسردي في رصد الظاهرة وما تتضمنه من حركات وأحداث ووقائع وحرصت الدراسة، قدر المستطاع أيضاً، ألا تتقيد بأحداث أو أشخاص بعينهم في سياق الحركات الأصولية، وإنما حاولت البحث عما هو مشترك دون التوقف عند الأشخاص، وتجاوزها إلى نطاق الظاهرة الأصولية بمالها من عمومية. كما حاولت الدراسة أن تقدم وصفاً وتأويلاً للظاهرة اعتماداً على إطار نظري مؤلف من مفهومات تعتمد التفاعل القائم بين الثقافة وما تتضمنه من عقائد وأديان من جهة، والمكونات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لعمليات التحول التي خبرتها مجتمعات جنوب، وجنوب شرق، وشرق آسيا على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين من جهة ثانية. وبناء على التحديد السابق تنظر الدراسة للأصولية الجديدة كظاهرة متمفصلة articulation مع ما يمكن أن نسميه بوضعية الأزمة المجتمعية المركبة والمعقدة التي خبرتها مجتمعات الهند، واليابان، والصين، وسريلانكا، وتايلاند، وفيتنام، وكمبوديا، ولاوس، وتايوان، وسنغافوره، وهونج كونج، وكوريا ... خلال تلك الفترة التاريخية.

وبرغم تأكيد الدراسة على السمات العامة للحركات الأصولية في هذه المجتمعات بغية التوصل إلى نتائج عامة حول حركيتها، إلا أنها عمدت إلى استحضار خصوصية كل حركة أصولية داخل كل مجتمع من المجتمعات المذكورة أعلاه، وذلك استناداً إلى تحليل مقارن يعد ضرورياً لاستجلاء طبيعة التباين

والتنوع، وأيضاً الوحدة والصراع بين هذه الحركات. الأمر الذي يعني أن الحركات الأصولية برغم أنها تستمد منطقها وأسباب نموها من تطور مجتمعاتها، ومن إقرار تفرد كل حركة من هذه الحركات وإقرار خصوصيتها كذلك، إلا أن هـذا التفـرد وتلك الخصوصية لا تنفي بحال وجود عناصر تشابه وتباين فيما بينهـا تـستوجب النظرة المقارنة التي تتأتى من تمايز الإطـر الـسياسية والاجتماعيـة والثقافيـة والاقتصادية لمجتمعات هذه المنطقة من العالم، وبهذا تكون إحدى إسهامات الدراسة الراهنة محاولتها بلورة عناصر أولية للمقارنة توضح وتكشف التباينات وكذا الوحدة والصراع بين هذه الحركات الأصولية في نظم بعضها علماني، في حـين يـرتبط البعض الآخر منها بالطابع الديني، مزواجاً بين التقليدية والحداثة.

وتطرح الدراسة، وفقاً للتصورات المطروحة سلفاً مجموعة من التـساؤلات حول ماهية الأصولية كحركة اجتماعية سياسية ذات شكل ديني، ومعـالم وأبعـاد السياق التاريخي البنائي لنشأة وتطور الحركات الأصولية المعاصرة داخل مختلف الأديان والمجتمعات، وإمكانية صياغة نموذج مثالي للحركات الأصـولية الدينيـة يمكن استخدامه كأداة تحليلية في دراسة وفهم هذه الحركات وبيـان طبيعتهـا فـي العقائد غير السماوية السائدة في مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شـرق قـارة آسيا، وهي مجتمعات وإن كانت قد خضعت لمؤثرات تاريخية متـشابهة، إلا أنهـا تشهد اختلافاً ملموساً في تجليات وفعاليات هذه الحركات.

وتناقش الدراسة ظروف نشأة الحركات الأصولية في كليتهـا وصـيرورتها التاريخية، وتنويعاتها المرجعية، وتبايناتها التنظيمية، وبيئاتها وقواعدها الاجتماعية، كما تستقرأ خطاباتها كفاعليات فكرية تتجه توجهاً ذا معنى محدد وتستهدف غايات بعينها في الواقع الاجتماعي الذي ترتبط به وتكون رهينة تحولاته التاريخية البنائية وحاجات وآمال وصراعات جماعات اجتماعية محددة داخل مجتمعاتها، وما يواكب كل ذلك وينجم عنه من مواجهات مع نظم الحكم في مجتمعاتها، ومع الآخر المغاير والمختلف، وجدلية تنوع واختلاف هذه الحركات الأصولية، وكذا وحدتها وصراعها في آن واحد.

وبالنظر إلى هذا الطرح جاءت الدراسة في ستة فصول فـضلاً عـن هـذه المقدمة. في الفصل الأول، تناقش الدراسة مفهوم الأصولية الدينيـة فـي محاولـة لضبط المفهوم وتعيين حدوده الظاهرة، وبيان معالم الـسياق التـاريخي الفكـري والبنائي لنشأة وصعود الأصوليات الدينية المعاصرة، والفصول الأربعة التالية من

الدراسة تقدم تحليلاً تاريخياً بنائياً مقارناً للأصوليات الدينية في كل من الهندوسية، والسيخية، والبوذية، والكونفوشية. ويقدم الفصل السادس والأخير من الدراسة تحليلاً وكشفاً لوجوه الشبه الجوهرية بين هذه الأصوليات الدينية، والتي تؤكد على وحدتها برغم تنوعها، كما يقدم تأويلاً لصراع هذه الأصوليات وقتالها عبر حروب تضفي عليها قداسة مزعومة.

ويبقى في ختام هذه المقدمة الإشارة إلى أن هذه الدراسة تستهدف استجلاء طبيعة الظاهرة الأصولية الدينية المعاصرة بالإطلاق، وفي العقائد غير السماوية بالتخصيص، وما تتضمنه من حركات، وخطابات، وجماعات وممارسات وغايات، وقد اقتضت الضرورة العلمية وجوب تمزيق الأقنعة والأحجبة الدينية التي تتخفى خلفها هذه الحركات وجماعاتها للكشف عما تحتها من وجوه وأجساد ونفوس بشرية عارية تماماً من كل ما تدعيه من دين وقداسة، إنها محاولة متواضعة لكشف وإظهار ما يمكن أن نسميه بالنفاق الديني الذي تتخفى وراءه مصالح مادية دنيوية متقابلة.

دكتور عبد الله شلبي

المقطم ٢٠٠٥

Shalaby1953@yahoo.com

الفصل الأول

صعود الأصوليات الدينية خلال الربع الأخير
من القرن العشرين
المفهوم – الظاهرة – المحددات الفكرية والبنائية

أولاً – الأصولية الدينية : ضبط المفهوم وتعيين حدود الظاهرة.
ثانياً – الأصولية الدينية : المحددات الفكرية والبنائية :

أ – الإرهاصات الفكرية لصعود الأصوليات الدينية.
ب – اتساع نطاق الحداثة وإحياء الهويات الثقافية – الدينية.
ج – تحولات العولمة وتأسيس نظم جديدة للهيمنة.
د – الأزمات المجتمعية والإحياء الأصولى الدينى.

أولاً : الأصولية الدينية : ضبط المفهوم وتعين حدود الظاهرة :

ثمة مفاهيم ومصطلحات ومسميات برزت بإلحاح وإصرار فى الوعى الجماهيرى داخل مختلف المجتمعات المعاصرة، ويكاد المرء لا يفيق أو يلتقط أنفاسه من بعضها حتى يجد الزحف البشرى يفاجئه بأخرى جديدة تزداد صعوبة وتعقيداً يوماً بعد يوم. ومن هذه المفاهيم والمصطلحات والمسميات العولمة، وصراع الحضارات، ونهاية التاريخ، وجنون العولمة، والحداثة، وما بعد الحداثة، وتحولات القوة، والإرهاب، والأصوليات... وعلى امتداد الربع الأخير من القرن العشرين المنصرم ومطلع القرن الحالى جاء مفهوم الأصولية Fundamentalism على قمة هذه المفاهيم والمصطلحات والمسميات.

والأصولية لغوياً، هى من الأصول Fundamentals وهى لفظة إنجيلية مشتقة من لفظ Foundation بمعنى أساس – ويؤرخ لظهور مصطلح الأصولية فى الدوائر الغربية على تنوعها بعام ١٩٢٠ م، عندما صكه رئيس تحرير إحدى المجلات الأمريكية فى افتتاحية عدد يوليو من نفس العام حيث عرف الأصوليين بأنهم من يناضلون بإخلاص من أجل العودة إلى الأصول. وقد شاع المصطلح إثر نشر سلسلة من أثنتى عشر كتيباً صدرت فى تلك الفترة التاريخية فى الولايات المتحدة الأمريكية تحت عنوان " الأصول Fundamentals"، وكانت تضم تسعين مقالة حررها رجال الدين المسيحى الأمريكيين المعارضين لأية تسوية تتم، أو أى حلول وسط مع الحداثة والليبرالية المخيمة على أرجاء المجتمع الأمريكى آنذاك. وقد نشرت هذه السلسلة من الكتيبات ومولها شقيقان كلاهما من رجال الأعمال الأمريكيين، ووزع منها نحو ثلاثة ملايين نسخة بالمجان (٥).

وتحددت الأصولية المسيحية على وجه الدقة فى هذه الكتيبات، ثم فى الدراسات الغربية بالإطلاق من خلال عدة مبادئ منها أنها تقف بشكل مباشر ضد الليبرالية فى مجال اللاهوت، والثقافة السياسية، وبأنها مع إقرار العصمة المطلقة للكتاب المقدس، واعتبار العهدين القديم والجديد التعبير الحرفى عن الحقيقة الإلهية وخاصة كل ما يشتمل عليه الكتاب المقدس من مقتضيات معنوية، أو أخلاقية، أو سياسية، أو اجتماعية. وبالتالى فالأصولية تكون ضد التأويل التاريخى والنظرة النقدية للمعتقد الإيمانى المسيحى، فهى تهاجم تيار

نقد الإنجيل، ودعاوى الفحص الحر لنصوصه المقدسة اعتماداً علـى أعمـال العقل فى هذه النصوص، وهى ضد النظريات العلمية بالإطلاق وبالتخصيص ضد نظرية التطور المهددة لقصة الخلق الإلهى للكون على نحو ما جاءت فى سفر التكوين، لأنه إذا لم يكن الله خالقاً للعالم فى ستة أيام، فإن سفر التكـوين يعد باطلاً، وإذا كان سفر واحد باطلاً فالأسفار جميعها تكون باطلة. وتؤكـد الأصولية المسيحية على ألوهية المسيح، وخلاص النفس من الخطيئة نتيجـة العمل الفعال لحياة المسيح، وعذاباته وصلبه، وموتـه، وقيامتـه الجـسدية. ويضاف إلى ذلك كله واجب الالتزام بالتبشير النشط والفعال تجـاه مـن لـم يعتقدوا أو لم يؤمنوا بهذا المعتقد، واستبعاد أية حلول وسط أو توفيقيـة فيمـا يتعلق بالحوار بين الأديان، أو مع العلمانية وعلـى وجـه الخـصوص مـع منظومة الحداثة بالإطلاق فى الثقافة والسياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية (٦).

ويشكل مفهوم الأصولية الآن دلالة مذهبية وأيديولوجية خاصة وواسعة فى آن واحد، إذ لم تعد هذه الدلالة تنطبق على الدين وحده فحـسب، وإنمـا أصبحت تشير إلى كل أنماط الدفاع بأساليب تقليدية عن المـوروث والتقليـد الثقافى، كما تشير إلى أنماط الرؤى التى تتخذ من الأصل سواء كـان نـصاً دينياً، أو مذهباً دينياً، أو سياسياً، أو جذراً عرقياً، مرجعاً أساسياً لها، وسـنداً مطلقاً ونهائياً لمفاهيمها وتصوراتها وسلوكها. وعليه فإن مفهوم الأصولية وإن كان قد استخدم بداية لتوصيف التحولات الدينية السياسية فى أجزاء متعددة من العالم المسيحى الغربى وللدلالة على الحركة الإنجيليـة المحافظـة، إلا أنـه يستخدم الآن لوصف الحركـات القوميـة والعرقيـة المتطرفـة، ولوصـف الجماعات والفعاليات والحركات الأصولية الإسلامية، والأصولية اليهوديـة، والعناصر الانفصالية والقومية فى مجتمع السيخ شمال الهند، وحركة تحريـر التاميل فى سريلانكا، والجماعات الهندوسية المعارضـة لتـأثيرات التبـشير المسيحى الغربى فى الهند، وحركات الإحيـاء البوذيـة والكونفوشـية فـى مجتمعات شرق آسيا (٧).

وفى تقديرى، أن أية مرجعية يمكن أن تصبح أصولية حال تكرار هذه المرجعية والتأكيد على نقائها وتميزها وزعمها التفرد بامتلاك الحقيقة علـى الإطلاق واحتكارها ثم طغيانها بشكل مطلق لتصبح نهجاً مـسيطراً. وبـذلك

تكون الأصولية نسقاً فى الرؤية والمنهج، ينسحب على كل ما يصدر من آراء ومواقف سعياً لإخضاع الحاضر وتطويعه لمرجعية نصية، وبحسب قراءة بعينها للنصوص يغلب عليها الحرفية والإطلاقية. وفى الأصولية الدينية تكون سعياً إلى فرض قراءة بعينها للنصوص الدينية المقدسة وما ينتسب إليها على كل شؤون الحياة والمجتمع، وتفسير كل شيء، والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، وبحيث تصبح النصوص الدينية هى المعيار الأساسى والوحيد للسلوك والحكم والتقييم دون مراعاة لما يستجد من أوضاع وأحوال. ولهذا يطلق على الأصولية أنها رؤية تمامية لاشيء خارجها وهى متعصبة لرؤيتها الخاصة الشاملة التى لا يخرج عنها موقف أو حكم أو قيمة، وهى ترفض كل ما يخرج عن رؤيتها إلى حد الإقصاء والتفكير والإبادة الجسدية (٨).

والأساس فى الظاهرة الأصولية الدينية المعاصرة هو العودة إلى أصول الإيمان والمعتقد الدينى لتصبح إطاراً ناظماً لحياة البشر داخل المجتمع الإنسانى، وذلك عن طريق الالتزام بالتفسيرات النصية الحرفية للنصوص الدينية المقدسة، والوقوف عند حد المعانى اللغوية الظاهرة فى كلماتها فى ضوء اللحظة التاريخية الأولى لصياغة هذه النصوص، وكأن الأصوليين يقرأون نصوصهم بعيون الموتى العاجزة عن الاجتهاد والنقد، فضلاً عن عجز الرؤية ذاته، لأن الموتى قطعاً لا يبصرون (٩). والنصوص فى عرف الأصوليين ليست موضع تساؤل أو شك، وعلى المؤمنين بها والمخلصين لكل ما تحويه أن يعيشوا حياتهم ويوجهوا نشاطاتهم وفقا لها، وأن يرفضوا أى تأويل تاريخى لها، أو أعمال العقل فيها. وتلتقى كل الأصوليات الدينية حول فكرة أن النصوص المقدسة، والتى تمثل مرجعيتها الأعلى، تحتوى على كل الحقائق الأبدية الخالدة الصالحة لكل زمان ومكان، وهذا ضمان معصوميتها من الخطأ، وهذه النصوص مكتفية ذاتياً وتحمل إجابات نهائية عن كل الأسئلة الحاضرة والمستقبلية.

وتعمد الأصولية إلى إحالة قضايا البشر كافة على تنوعها وتباينها إلى الدين، وهى تزعم بأن هذه القضايا ذات أساس دينى وبما يعنيه ذلك من الانحياز والارتداد إلى أنساق فكرية تتأسس على التمسك الصارم والحرفى بالقواعد والممارسات والتقاليد المنحدرة من الأسلاف، وهذه الأنساق لا يمكنها البقاء والاستمرار والازدهار فى ظل الثقافة الليبرالية التى تتأسس على

العقلانية، والإبداع، والعلمانية، والتسامح، والنسبية، وإطلاق المبادرات الفردية، وحرية التعبير والفعل الإنسانى [١٠].

ويشكل ما تقدم مضمون الأصولية الدينية، وإن كان ثمة خصوصية فهى مردودة إلى أن الظاهرة الأصولية تتشكل بتشكل الدين ذاته، والثقافة، والمجتمع الذى يضمهما معاً، فتأخذ شكلاً يهودياً، أو مسيحياً، أو إسلامياً، أو بوذياً، أو هندوسياً... ويعنى هذا أيضاً، وكما ذكرت قبلاً، أن ثمة وحدة كامنة تجمع بين الأصوليات الدينية على تنوعها وتباينها، بل وصراعها أيضاً. فالأساس فى الظاهرة التى أخذت فى التنامى والصعود على امتداد السنوات الأخيرة من الألفية الميلادية الثانية، ومطلع الألفية الثالثة هو الدعوة إلى معالجة القضايا المعاصرة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية... عبر سفر تراجعى فى التاريخ من خلال العودة إلى مصادر الإيمان والاعتقاد الخالص من كل التحريفات والتأويلات، والعودة إلى ما أنتجه السلف وخلفوه من قيم وممارسات ونظم. فثمة نموذج مجتمعى كامل منزوع من سياقه التاريخى، ونابع من نظرة أسطورية للماضى. ومن ثم فالهدف الأصولى الأول هو العمل على إعادة خلق وإحياء عصر ذهبى وجد فى الماضى السحيق [١١].

ولكن لما كانت أية دعوة للعودة عبر الزمان هى بالقطع مستحيلة، بل ومثيرة للسخرية، هذا ما لم نركب آلة الزمان الأسطورية العجيبة، أو نجتر ذكريات الماضى، فإنه يتعين علينا أن نبحث عن المصالح الكامنة وراء دعاوى العودة إلى الأصول، ليس فى مجال الأديان والعقائد، وتوهم أن ما يحدث هو مجرد تدين، أو جرعات زائدة من التدين، أو أن البشر كانوا قد نبذوا دياناتهم وراء ظهورهم ثم عادوا إليها وتمسكوا بها. إن القضية المحورية فى هذه الظاهرة هى أن الظروف الراهنة فى المجتمعات التى شهدت الفعاليات الأصولية بكل أبعادها ومستوياتها، طرحت ضرورة استخدام الدين فى تحركاتها وتفاعلاتها. وعليه فالبحث فى الأصولية يجب أن يمتد ليشمل مجمل الشروط المادية وغير المادية، الذاتية والموضوعية التى شكلت المناخ الملائم لنشأة ونمو وتصاعد دعاوى العودة إلى الأصول Fundamentals.

ويعد مفهوم الحركة الأصولية الدينية السياسية مفهوماً ملائماً هنا فى تقديرى، لأنه يؤكد على البعد الاجتماعى السياسى لدعاوى العودة إلى الأصول

إلى جانب بعدها الديني.. الأمر الذى يعنى أننا حين نتصدى لدراسة وبحث الحركات الأصولية الدينية المعاصرة نكون بصدد موقف اجتماعى وسياسى بالضرورة للقوى الاجتماعية والسياسية الحاملة لدعاوى العودة إلى الأصول. وهذا الموقف يكون مصحوباً بحالة من التعبئة السياسية باسم العقيدة والدين على المستويين الفكرى والنفسى. وهذه الحالة تضع صاحبها فى إطار النصوص المحفوظة وتنتهى به طائعاً مختاراً إلى التنازل عن إرادته الخاصة ومواقفه وآرائه لحساب النصوص الدينية وحراسها أو من يلوحون بها، وهذه النصوص ذات سلطة مقدسة ومطلقة تتجاوز حدود الزمان والمكان، وتنفى صحة كل الحقائق الأخرى، إذ ينفى حراس النصوص وسدنتها أن يكون العالم قد تغير ومن ثم يكون جمودهم المعارض لكل تطور وتحول، ويكون الانزلاق إلى الماضى بارتداد ونكوص مستحيل لأنساق حياتية دينية، وقومية أو عرقية.

ويسعى الأصوليون إلى تفعيل سلطة النصوص وهذا الارتداد من خلال دعوتهم للعودة إلى صحيح الإيمان والحقيقة الإيمانية النصية الحرفية، والإتباع الصارم لها دون تأويل. ولذلك فان سؤال الأصولية هو. ماذا كنا ؟، ولماذا لا نكون على ما كنا عليه ؟ ويزعم الأصوليون أن الرجوع إلى الأصول هو الطريق لأى مستقبل ممكن، وهم يلحون، وبإصرار، على ضرورة أن تكون التغيرات الاجتماعية فى مجتمعاتهم، محكومة بالنصوص والأصول المقدسة فى نقائها الأول، وبالقيم وأنماط السلوك التى انحدرت إلينا الأسلاف لأنهم عدول. ويذهب الأصوليون إلى أن ثمة قصدية إلهية ومخطط إلهى لهذا العالم، وعليه يجب إقامة سلطان الإله على الأرض من خلال انشغال الدين بتنظيم حياة البشر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية...، بكل مستويات وجودهم الفردية والاجتماعية، وليس الانشغال بخلاصهم الفردى فحسب. ولهذا تبدو الأصولية والأصوليين وكأنهم المدافعين عن وجود الله وحقوقه، وهم ينشدون فرض رؤيتهم على العالم بكامله (١٢).

إننا فى مواجهة الأصولية، داخل مختلف الأديان والمجتمعات، نكون بصدد حركة اجتماعية سياسية Social Political movement ذات شكل دينى أصولى. وهذه الحركة قد تعم المجتمع بأسره فتتغلغل طبقاته وشرائحه الاجتماعية كافة، كما يمكن أن تكون تعبيراً عن صعود طبقة اجتماعية بعينها، أو تجسيداً أيديولوجياً لتحالف طبقات محددة داخل المجتمع، وهذا التحالف

الطبقى يعتمد الدين باعتباره صيغة من صيغ الـوعى الاجتمـاعى، كإطـار أيديولوجى ومرجعى له. ومن ثم فالحركة الأصولية الواحدة يمكن أن تحـوى فى داخلها العديد من التيارات والجماعات المنظمة وغير المنظمـة، السرية وتلك التى تعمل فى العلن، الرافضة للنظام القائم فى مجتمعها بكليتـه والتـى تعمل على قلبه وتغييره جذرياً، وتلك التى تقبل النظام القائم وتعمل من خلاله وإن كانت تقر بافتقاده للمشروعية وتضمر النية على قلبه وتغييـره أيـضاً. وجميع هذه التيارات يمكن أن تتباين برامجها وأساليبها فى العمل، كما يمكـن أن تتصارع حول البرامج والممارسـات الآنيـة، إلا أنهـا علـى الـصعيد الاستراتيجى تجمعها وحدة الهدف الأقصى، وهو إقامة مجتمع ودولـة، بـل وعالم بكامله على أساس أصولى دينى.

وبالنظر إلى الدين بحسبانه صـيغة جماهيريـة مـن صـيغ الـوعى الاجتماعى، ينشغل بالهم والقلق الإنسانى، ويوفر للبشر ويـزودهم بالإحـساس بالهوية الشخصية والاجتماعية، ويدفعهم إلى تفضيل وقبول انساق معينـة مـن الأساطير والرموز المصحوبة بطقوس وشعائر محددة، كما يتضمن أيضاً رؤيـة كونية وميتافيزيقية، وقواعد محددة لأنماط السلوك والتفاعل بين البشر (١٣)، أقول بالنظر إلى ذلك كله، فإن هذه الصيغة من الوعى قد تسود بـشكل واضـح فـى أوساط الجماهير، وتسيطر بالكامل فى بعض الأحيـان علـى صـيغ الـوعى الاجتماعى الأخرى وذلك فى ظل شروط تاريخية بنائية معينة، وفـى منـاطق بعينها من العالم ويتم استخدامها كأداة فى الصراع الاجتماعى والسياسى، فتكـون أداة للضبط والسيطرة، كما تكون أداة للمصالحة مع الواقع، كما يمكن أن تستخدم كأداة للتحريض والتمرد والثورة على الأوضاع القائمة. فالدين هنا كأحد مكونات البنية الايديولوجية للمجتمع، يعد عاملا نشطا فعالا فى الحياة السياسية، وله تأثيره على المؤمنين به حيث تنعكس الرؤى والافكار، والقيم الدينية على عقلية ونفسية وطموحات وآمال المؤمنين والمتدينين، وعلى طريقة فهمهم للعـالم، وسـلوكهم الاجتماعى وتصرفاتهم السياسية (١٤).

ولما كان من غير المنطقى التفكير فى الحركـات الاجتماعيـة دون النظر إلى مساهمات البشر بوعيهم وإرادتهـم وتبـاين انتمـاءاتهم الطبقيـة الاجتماعية، فإن ذلك يعنى بالضرورة أن كلاً من الدين والحركات الاجتماعية والسياسية تجمعهما نفس الجماهير. وإذا كان الأساس فى الحركة الاجتماعيـة

والسياسية هو السعى لإحداث تغييرات تتفاوت فى اتجاهاتها ومداها بما يحقق مصالح القوى الاجتماعية المكونة للحركة، فإن هذه القوى يتعين عليها أن تناضل وتكافح وتخوض صراعاً اجتماعياً وسياسياً ضد القوى الاجتماعية الأخرى التى ربما تتطلع للحفاظ على الوضع القائم، أو تبغى أن يكون التغيير فى منحى آخر يختلف عما تريده القوى المكونة للحركة.

ويعد الصراع الأيديولوجى، فى سياق الصراع الاجتماعى بكليته، من الوسائل الضرورية لتأسيس التحولات الاجتماعية وفرضها. حيث تلجأ القوى الاجتماعية المتصارعة إلى مختلف الأيديولوجيات المتاحة لتعبئ وتؤسس قواعدها الاجتماعية، وهنا تكون التعبئة الأيديولوجية سلاحاً مهماً تستخدمه القوى، أو الطبقات الاجتماعية، المتصارعة لتبرر مصالحها، وتكتل الجهود والإرادات الواعية وتنظمها وتحركها فى اتجاه إحداث التغيير. وعمليات التعبئة الإيديولوجية هذه يمكن، فى ظل ظروف محددة، أن تتم باسم الدين والعقيدة الدينية حيث يتم اعتماد الدين من قبل حركات اجتماعية سياسية بعينها كإطار أيديولوجى مرجعى تبرر من خلاله وبأسمه رفضها للواقع الراهن وسعيها لتغييره وهنا نكون بصدد حركات اجتماعية سياسية ذات شكل دينى لأن هذه الحركات وإن ربطت اسمها بالدين أو العقيدة، واستلهمت أطرها المرجعية منه، إلا أنها لا يمكنها بحال أن تنخلع من انتمائها إلى تناقضات واقع مجتمعاتها والتى تعد هى إفراز لها فهى تطمح كغيرها من القوى الاجتماعية المتصارعة إلى السيطرة على سلطة الدولة لأستخدامها فى إحداث التغيرات التى ترتضيها وتحقق مصالحها إلا انها فى صراعها تعتمد الدين من أجل تحقيق أهدافها.

ويعنى هذا بالضرورة أن منهجية تحليل الحركات الأصولية الدينية يجب أن تعتمد التحليل التاريخى البنائى لمضمونها الاجتماعى السياسى، وبحيث ينصرف الاهتمام البحثى إلى الكشف عن المتغيرات التى تفسر نشأة الحركات الأصولية ليس فى داخل الدين أو المعتقد، أو دوافع الإيمان، وإنما فى مجمل الشروط الاجتماعية المادية الذاتية والموضوعية التى أنتجت الحركة.

ولما كانت الحركات الأصولية الدينية السياسية تسعى إلى تغيير واقع مجتمعاتها تغييرا جذرياً، فهى تتبنى مواقف حدية وفصعية تجاه هذا الواقع لتبرر رفضها له ومطالبتها بتغييره. فالحركات ترفض الواقع الراهن، وتنتقل

من وضعية الرفض إلى وضعية المواجهة وطرح البديل لما هو قائم. وثمة حركات أصولية دينية تسعى إلى خلق مجتمع خاص بها من خلال العزلة والمفاصلة الشعورية أو الوجودية مع مجتمعاتها، في حين تسعى حركات أخرى إلى المواجهة المباشرة بالأنخراط في الصراع السياسي ومن خلاله تسلب الواقع الراهن مشروعية البقاء، وتنتهج وسائل متباينة من أجل إقرار التغيير تتراوح ما بين استخدام الألفاظ والكلمات، والعنف المادي المباشر كوسيلة لتحقيق الأهداف وفرض البديل الجديد على المجتمع. وينهض الدين في هذا السياق بدور بالغ الأهمية، كما ذكرت قبلاً، في عمليات إعادة ترتيب القيم القديمة من خلال طرح الحركات لخطابات دينية متميزة تنطوي على إعادة الاعتبار لأحداث وأشكال وقيم الماضي، وإعادة ترتيبها باعتبارها تشكل بؤرة الهوية الجمعية، وطبيعة النظام الاجتماعي والثقافي، واعتبار الالتزام بالماضي أساس الشرعية والمبرر النهائي لكل تغيير ممكن الحدوث، كما تنطوي خطابات الأصوليات الدينية على الدعوة إلى تغيير الأدوار السياسية، وإضفاء طابع ديني على قضايا الاقتصاد والاجتماع، والسياسة...، أو رؤية هذه القضايا بمنظور ديني يهدف إلى إعادة بناء علاقات السلطة والقوة، بما يحقق مصالح الطبقات، أو القوى الاجتماعية والسياسية المكونة للحركة [١٥].

ثانياً – الأصولية الدينية : المحددات الفكرية والبنائية :

نحاول هنا إستجلاء حقيقة المصادر، والقوى الدافعة والعوامل والمتغيرات التاريخية، الفكرية والبنائية، التي تفاعلت معاً وعلى نحو جدلي، لتدفع في النهاية إلى بزوغ وتصاعد الحركات الأصولية الدينية بالأطلاق، وفي الهندوسية، والسيخية، والبوذية، والكونفوشية بالتخصيص، وفي مختلف مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق قارة آسيا.. وإذا كان استقراء الشواهد والأحداث يؤكد على أننا فيما يتعلق بالأحياء الأصولي الديني وصعود الحركات الأصولية داخل مختلف المجتمعات والأديان، نكون بصدد ظاهرة عالمية، فإن هذه الظاهرة العالمية تتطلب بالضرورة تفسيراً عالمياً بدوره، وأعني هنا تلك المصادر والقوى الدافعة والعوامل والمتغيرات التي تنطلق من النظام العالمي وبالتحديد من مراكزه الأساسية ويكون لها تأثيرها على مختلف مجتمعات عالمنا المعاصر، إلا أنه وبالرغم من ذلك فإن ثمة مصادر وقوى

.فاعلة وعوامل ومتغيرات خاصة تؤكد على الخصوصية التاريخية والمجتمعية، بل والإقليمية أيضا والمرتبطة بهذه المجموعة من البلدان فى هذه المنطقة من العالم والمرتبطة أيضاً ببنياتها الاجتماعية، وثقافتها، وتاريخها، وتفاعلاتها، وأفعالها، وردود أفعالها تجاه ما هو وافد وخارجى وعالمى.

وفى تقديرى، أن المصادر والقوى الدافعة والعوامل والمتغيرات التى شكلت معاً معالم السياقات الفكرية والبنائية لبزوغ وتصاعد الحركات الأصولية فى الهندوسية والسيخية، والبوذية، والكونفوشية، تتمثل فى دعوى نهاية الأيديولوجيا التى مهدت للعودة إلى الدين بالأطلاق كبديل للأيديولوجيات العلمانية التى تعد إفرازاً للتنوير والتحديث، ثم اتساع نطاق الحداثة وما ولدته من تناقضات فى المجتمعات غير الغربية بالإطلاق ومجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا بالتخصيص ودورها فى إحياء الهويات الثقافية المدعومة بانتماءات دينية قوية، وثالثاً، تحولات العولمة وآثارها على المجتمعات المذكورة سلفاً، وأخيراً الأزمة المجتمعية التى خبرتها هذه المجتمعات خلال النصف الثانى من القرن العشرين وآثارها فى إحياء الأصوليات الدينية.. ولنشرع الآن فى بيان هذه السياقات الفكرية والبنائية.

أ - الإرهاصات الفكرية صعود الأصوليات الدينية :

كانت الحداثة فى منشأها تعنى، بداية، إقرار قدرة الإنسان على صنع تاريخه استناداً إلى العقل الحر والإرادة الإنسانية الحرة، ومن ثم كانت الحداثة، وما زالت، إعلاناً عن انتصار العقل الإنسانى وإعلاء شأنه، وتحريراً للإرادة الإنسانية وثورتها للإنسلاخ من التقاليد والأحكام المسبقة والاعتقادات الظلامية والنصوص الموروثة، وسلطة الأسلاف وتقاليدهم العتيقة. ولذلك كان التنوير هو مركز الحداثة وهو يعنى ببساطة هجرة الإنسان من اللارشد، واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله، أو هو بمعنى آخر نقص فى التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة الآخرين. ولذلك كان شعار التنوير " كن جريئاً فى استخدام عقلك ". وترتب على ذلك عدم الاعتراف بأى سلطان يأتى من الخارج، فلا شىء ولا فكرة تتأبد وتتعالى على النقد، بل كل شىء خاضع للنقد، وعليه أن يبرر وجوده أمام محكمة العقل، أو تنتفى عنه مشروعية الوجود. ومن ثم أصبح العقل هو المعيار والحاكم، فتأسست حكومة عقلية ومجتمع مدنى، أو بالأحرى

حكومة ومجتمع علمانى لا أحد فيه يحكم بالحق الالهى، وكان العقد الاجتماعى، وإعلان حقوق الإنسان، والفصل بين السلطات، ومبدأ التمثيل النيابى، والشرعية الدستورية من ثمار التنوير (١٦).

وترتب على التنوير انفتاح المجال أمام تثوير الواقع وتغييره جذرياً، فالتغيير كان يستلزم نفى القداسة، والإحالة من المطلق إلى النسبى، وخلاص العقل والمجتمع من السيطرة اللاهوتية والغيبية، وانتقال البشر من وضعية الرعايا إلى وضعية المواطنين الأحرار سادة مصيرهم. ولم يبق بعد ذلك سوى التزام العقل المتحرر من كل سلطان إلا سلطانه هو، لم يبق سوى التزامه بتغيير الواقع الاجتماعى، فاشتعلت فى الغرب الثورات البرجوازية، ثم الثورات الاشتراكية مع مراعاة التنويعات والتباينات الأيديولوجية. ويعنى هذا أن مشروع الحداثه الغربى، ومنذ نشأته الأولى كان ينهض على أساس مادى علمى، من حيث المنهج والرؤية والمطالب والطموحات، وأساليب المواجهة، ومن ثم استبعدت التصورات الميتافيزيقية للتقدم من حيث الشعارات والوسائل. وارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالقطيعة المعرفية والوجودية مع تراث العصور الوسطى، وارتبطت بالتقدم والديناميه، والعلمنة كمعتقد وأسلوب فى الحياة، والاعتماد المُطلق على العقل الإنسانى، الذى دفع إلى نمو العقلانية، والفردية، والتمايز الثقافى، كما رافقتها عمليات التصنيع واتساع نطاق التحضر والعمران (١٧).

وإذا كان هذا هو شأن الحداثة كحركة اجتماعية شاملة، والتى يتصور الباحث إنها بهذا الفهم المطروح أعلاه لا نهاية لها، وأنها ستظل كجملة وحزمة من السيرورات التراكمية والتحولات الكيفية التى يشد بعضها بعضاً على حد تعبير " هبرماس " (١٨)، فإن ما بعد الحداثه Postmodernity كحركة اجتماعية أيضاً، قد ارتبطت بتحولات مهمة فى المجتمعات الغربية وعلى الصعيد العالمى كذلك. فثمة تحولات اقتصادية وتكنولوجية جذرية وعميقة تبعث وتثير القلق والحيرة وعدم اليقين، فوران اجتماعى وثقافى ناشئ عن تحلل أنماط التفكير والحياة المألوفة والمستقرة، وتمرد ضد ما يسمى باخفاقات وفشل الحداثة، والتبشير بحلول مجتمع جديد تماماً أطلق عليه البعض اسم مجتمع ما بعد الصناعة، أو ما بعد التكنولوجى، والمجتمع الاستهلاكى المفرط فى التطور والذى تكلست فيه الحداثة، ومجتمع وسائل الإعلام الجماهيرى،

ومجتمع الفرجة، ومجتمع المعلومات، والمجتمع الالكترونى...، وهى فى مجموعها سمات تؤكد وجود اختلاف بنيوى وجذرى بين المجتمع الراهن، وبين اللحظات الأسبق التى انبثق منها. إن ما بعد الحداثة تعد المنطق الثقافى للرأسمالية متعددة القوميات، إذ أخذت الرأسمالية الراهنة على عاتقها مهمة تصفية، والتغلغل إلى آخر جيوب التنظيم ما قبل الرأسمالى فى المجتمعات غير الغربية ليتم إدماجها بالكامل ضمن شبكة واحدة هائلة تضم العالم بأسرة، ومن ثم اعتبرت تجسيداً، كما ذكرت قبلاً لتحولات عميقة وبعيدة المدى، ليس فى المجتمعات الغربية فحسب، وإنما على الصعيد العالمى (١٨).

وفى سياق ما بعد الحداثة أصبح الكلام يدور ومنذ الخمسينيات من القرن العشرين المنصرم، عن إنكار الايديولوجيا ونهاية التاريخ، وهى فى جوهرها تعبر عن حركات ردة تدعو إلى العودة لما قبل الحداثة فى المجتمعات الغربية التى أحبطتها وعود الحداثة الكبرى بشأن التقدم والتنوير والعقل، والعلم.

وفى عام ١٩٦٠، نشر عالم الاجتماع الأمريكى " دانيال بل D.Bell " كتاباً يحمل عنوان " نهاية الأيديولوجيا The end of I deology "، حول نهاية الأفكار السياسية فى الخمسينيات، وفى هذا الكتاب قدم بل Bell شهادة الوفاة الطبيعية للأيديولوجيات السياسية، حيث ارتأى أن عصر النظريات القائمة على مصالح طبقة أو جماعة اجتماعية قد انتهى، فالأيديولوجيات القديمة، ويعنى الماركسية والليبرالية، قد وصلت إلى طريق مسدود، واثبتت إفلاسها كبديل عن الدين فى رؤية مستقبل البشرية. يقول " بل Bell " : إن هذه الأيديولوجيات قد استنفذت، ولا يتضح من تاريخها إلا حقيقة واحدة، وهى أنها فقدت مصداقيتها وقدرتها على الإقناع. فمع تطور المجتمعات الصناعية تصبح الفوارق الطبقية أقل حدة، وتتجه إلى الإضمحلال والتلاشى، ومن ثم تحل المعالجة العلمية الخالصة للقضايا الاجتماعية والاقتصادية محل المعالجة الأيديولوجية، وتتسم هذه المعالجة العلمية بأنها مستقلة عن الطبقات والاعتبارات السياسية، وهى تستند إلى معايير دقة البيانات وتحسن تكنيك البحث، وكفاءة النتائج، ونمو وسيطرة أسلوب التفكير التكنوقراطى Technocracy، ومن ثم ينبثق أمامنا مجتمع لا يسترشد بالأعتبارات

الأيديولوجية، وإنما بالعلم والترشيد والعقلانية، وهذا هو مجتمع المستقبل [١٩]. وبهذا المعنى يرى " بل Bell " أن عصر الأيديولوجيا قد انتهى.

إن " بل Bell " فى دعوته نظر إلى الأيديولوجيا بحسبانها شكلاً من أشكال الديانات السياسية الكاذبة والفاسدة. فهى، فى رأيه، تحول الأفكار إلى عتلات إجتماعية لتحريك الجماهير، وحيث تدار هذه العتلات من أجل التأثير فى الرأى العام وصياغة وعى البشر وفق أهداف سياسية بعينها، وبغض النظر عن صحة مبادئها، ذلك أنها تهدف فحسب إلى خدمة مصالح القوى المتصارعة. ولذلك ذهب " بل Bell " إلى أن العقود التى ستلى عقد الخمسينيات من القرن العشرين سوف تشهد نهاية إيديولوجيات القرن التاسع عشر كأنظمة عقلية كان باستطاعها إدعاء امتلاك الحقيقة وإدعاء صحة وحقيقة وجهات نظرها حول العالم [٢٠].

واتساقاً مع تصوراته، أعتقد " بل Bell " أن المجتمعات المعاصرة لم تعد فى حاجة إلى أى نوع من الأيديولوجيا لأن الصراعات الأيديولوجية لم يعد لها مكاناً فى عالمنا المعاصر لانتفاء أسباب الصراع الأيديولوجى العميق والحاد، الذى اتسم به النصف الأول من القرن العشرين [٢١]. وبالتالى لم تعد هناك حاجة لا للإشتراكية المتزمتة، ولا لليبرالية المتزمتة أيضاً، لأن عصر التناقصات الأيديولوجية قد انتهى. على حد تعبير " ريمون آرون R.Arown " أحد أبرز منظرى تيار نهاية الأيديولوجيا وانحلال وتدمير واختفاء التركيبات الأيديولوجية [٢٢]. واعتقد " بل Bell " أن إضمحلال الأيديولوجيات مردود إلى أن المجتمعات حققت قدراً عالياً من الإتفاق العام General Consensus اختفت معه أيه تيارات أيديولوجية متعارضة تعكس تعارضاً وتناقضاً فى المصالح والأهداف للقوى الاجتماعية. وعلى حد زعمه، واتساقاً مع كل هذه المقدمات تصبح الأيديولوجيا السياسية والالتزام السياسى / الاجتماعى أموراً غير ضرورية لخوض أى نضال سياسى واجتماعى داخل المجتمعات المعاصرة [٢٣].

ومع اختفاء الأيديولوجيات السياسية الكاذبة والفاسدة، كما إدعى بل، لم يعد يبقى أمام البشر سوى العودة إلى الدين، الذى ادعت هذه الأيديولوجيات أنها بديل عنه، وبذلك ينفتح الطريق أمام الأصوليات الدينية لتناضل باسم الإله أو الآلهة والمطلقات الأصولية، وبيان ذلك فى تقديرى، ممكن على النحو التالى:

وفى رأى " دانيال بل D.Bell "، أن الدين حاجة ضرورية تعبر عن وعى البشر بمحدوديتهم وتناهيهم ومحدودية قدراتهم، وسعيهم لإيجاد إجابات متماسكة ومترابطة للأسئلة الوجودية التى تقابل كل المجتمعات الإنسانية والمرتبطة بوعى البشر بوجودهم المتناهى، والموت، والمأزق الإنسانى، والواجب الأخلاقى والإلتزام...، وهذه الأسئلة وغيرها تعد ثقافة كونية موجودة فى كل المجتمعات الإنسانية، وقد يتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة بالمعرفة العلمية وبتطوير قدراته وإمكاناته التكنولوجية، ولكن هذه القضايا الوجودية تظل قائمة. وهذا فى رأى " بل " هو تاريخ الثقافة البشرية التى تتمحور – فى رأيه – حول الدين، حيث يتم تجميع الاجابات الوجودية الجوهرية داخل إطار عقيدى يكون ذا معنى ودلالة لدى اتباع هذا الدين أو ذاك، وهم يمارسون طقوساً معينة تزودهم بالالتزام الوجدانى، كما يتم تأسيس بناء تنظيمى يجذب الرعايا المؤمنين المشتركين فى العقيدة والشعائر والطقوس، ويعملون على استمرارية وتواصل هذه العقيدة والشعائر والطقوس عبر الأجيال (٢٤).

وبقدوم التنوير حدث ما أسماه بل بالإنتهاك العظيم لحرمة الدين والمقدس فظهرت بدائل فكرية عقلانية للإجابات الدينية والوجودية التى تشغل البشر، وكانت هذه البدائل تسعى إلى تحريرهم من الأوهام المصاحبة للأديان التقليدية وتعد الأيديولوجيات السياسية أو الأديان السياسية، كما يسميها بل، أحد هذه البدائل ولكن عبثا تحاول، فقد ثبت كذبها وفسادها، فهى على اختلاف أنماطها وتركيباتها النظرية، وما تنطوى عليه من مسلمات علمية واجتماعية، لم تعجز فحسب أمام التحديات التكنولوجية والحروب، ومشكلات الفقر...، بل ساهمت – إلى حد كبير – فى تبرير التسلط والقهر السياسى والاستغلال والتعصب والعنف فى أنحاء كثيرة من العالم. فالرأسمالية التى استندت إلى أسطورة النمو كانت سبباً فى دفع البشر لتضحيات باهظة وانتهت بإحالة البشر إلى سادة وعبيد. والاشتراكية التى قامت على أسطورة الثورة والعدالة والتحرر الاجتماعى انتهت بهيمنة بعض البشر على البعض الآخر. والمحصلة النهائية أن هذه الأيديولوجيات السياسية – فى رأى " بل " – فقدت تأثيراتها على الذاكرة الاجتماعية للناس، وأخذت فاعلية وظائفها فى الاضمحلال بشكل ملحوظ فى العقود الأخيرة من القرن العشرين المنصرم (٢٥).

وقد دفع تحليل بل بشأن نهاية الأيديولوجيا إلى تقرير أن قوة دفع الحداثة التى أفرزت الأيديولوجيات السياسية العلمانية قد استنفذت أيضاً، وأن الحداثة برغم أنها سائدة إلا انها فى رأيه، ميتة. ومن ثم فنحن بالفعل فى حاجة إلى معايير جديدة تحد من الاباحية وتعيد تأسيس أخلاق الانضباط والعمل، معايير تكبح جماح عملية التسوية المتسببة عن دولة الرفاهية الاجتماعية، وبحيث يمكن أن تسود من جديد فضائل المنافسة الفردية. ويرى " بل " أن الحل الوحيد هو إعادة إحياء الدين، لأن الإيمان الدينى مقروناً بالإيمان بالتقاليد سيزود الأفراد بهويات واضحة التحدد وبأمان وجودى (٢٦).

وفى تقديرى أن كل هذه المقدمات والنتائج التى ساقها وانتهى إليها دانيال بل، تدعو إلى استبعاد الأيديولوجيات السياسية العلمانية التى تعد إفرازاً للتنوير، وتطالب بالعودة إلى تراث ما قبل التنوير، واعنى هنا الانزلاق والنكوص إلى الماضى بحثاً عن الأصول، وقيم وممارسات الأسلاف، وأية أنساق أخرى دينية كانت، أو قومية، أو عرقية، يمكن أن تمنح البشر المعاصرين أنساقاً فكرية وعقيدية مغايرة. وأتصور أن ذلك الاستبعاد وتلك العودة كانت التبرير النظرى الذى قدمه " بل " لتدعيم بزوغ وصعود الأصوليات الدينية فى العقود الأخيرة من الألفية الميلادية الثانية.

ب - اتساع نطاق التحديث وإحياء الهويات الثقافية – الدينية :

تُعد السمة الأساسية المميزة للسياق التاريخى لظهور وتصاعد الحركات الأصولية فى مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا هى إتساع نطاق التحديث الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والسياسى الذى بدأ مع الاجتياح الاستعمارى خلال الحقبة الاستعمارية، والذى تعاظم مداه فى الحقبة الإمبريالية وما استتبعها من ترسيخ وتفعيل للنظام العالمى الجديد The New World System، والذى اتخذ شكل منظومة عالمية ذات أبعاد متنوعة حضارية، وثقافية، واجتماعية، واقتصادية، وعسكرية، وأمنية..، وجميعها – كما تؤكد الشواهد الواقعية اليوم – تعطى الولايات المتحدة الأمريكية موقع الريادة، وإن شئنا الدقة السطوة العالمية المتفردة وعلى جبهات عديدة فى العالم المعاصر.

إذن، فى البدء كان التغلغل الإستعمارى والامبريالى وما أحدثه من تحولات عميقة فى تطور التكوينات الاجتماعية فى هذه المنطقة من العالم كما

فى غيرها من مناطق العالم الأخرى المحيطية، ثم تأسيس علاقات التبعية والاستغلال والسيطرة والهيمنة الغربية، وما استتبعها من عمليات غرس بنيات النموذج الغربى الرأسمالى قسراً، واتساع نطاق التحديث بكل مشتملاته وفى قطاعات مجتمعية بعينها بما يتفق ويحقق أغراض السيطرة والنهب والاستغلال، هذا فى حين بقيت بنيات وقطاعات بعينها موروثة ومحتفظة بوجودها التقليدى على المستويات الثقافية والحضارية والمؤسساتية، وما واكب ذلك واستتبعه من تناقضات وصدامات وتحديات، وعلى وجه الخصوص داخل الحضارات المحورية الكبرى فى قارة آسيا، وبالتحديد فى شبة القارة الهندية، والصين، واليابان، وغيرها من مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا (٢٧).

ولقد كانت مزاعم ودعاوى حمل رسالة التحديث الغربية، ومساعى الهيمنة الغربية، وتناقضات وضعية ما بعد الاستعمار التقليدى، وما أفرزته الخبرة الإستعمارية من عداء عميق الجذور للغرب، والذى شكل فيما بعد موضوعاً محورياً فى تاريخ المجتمعات غير الغربية، ثم تسييد النظام العالمى الجديد وفرض النماذج الغربية الأوروبية والأمريكية، وما ولده ذلك كله من أشكال التحدى والمجابهة وردود الأفعال على المستويات الاقتصادية، والسياسية، والأيديولوجية ؛ تدفع إلى تقرير أن الحركات الأصولية الدينية فى المجتمعات غير الغربية بوجه عام، تعد فى جانب منها رد فعل واضح، وعنيف أحياناً، تجاه الغرب بكل تراثه الاستعمارى وتشويهه للثقافات المحلية التى هيمن عليها، وما حمله من برامج تحديث مصدرة وبرانية وبصفة خاصة فى المجال الثقافى.

ويكشف تأمل الحركات الأصولية الدينية فى الهندوسية، والسيخية، والبوذية، والكونفوشية عن أن الدعوات الإحيائية التى تبنتها هذه الحركات هى فى جوهرها إحياء للهويات الثقافية المدعومة بانتماء دينى قوى، أكثر من كونها إحياء دينى خالص. إنها اكتشاف وإحياء وتمجيد لما تم قمعه من ماضى مجتمعات هذه المنطقة من العالم ولإطلاقه من الأسر ورد الاعتبار إليه كنوع من المقاومة والتحدى الثقافى للغرب. كان السؤال المطروح على الآسيويين : لماذا لا نؤكد تميز ثقافتنا، ونعلن بصوت عال تفوق قيمنا الأصلية الموروثة، وأساليب حياتنا على تلك التى لدى الغرب ؟

وتشير المؤشرات الاحصائية إلى أن الشرق آسيويين قد أصبحوا أكثر نجاحاً من الناحية الإقتصادية لدى مقارنتهم بغيرهم وبالغرب على وجه الخصوص، فمجتمعات اليابان، وهونج كونج، وتايوان، والصين، وكوريا الجنوبية وسنغافوره، وتايلاند، والفلبين، وفيتنام...، هى مجتمعات حافظت ولمدة عقد من الزمان أو أكثر خلال النصف الثانى من القرن العشرين، على معدل تنمية سنوى يتراوح ما بين ٨% و ١٠% أو ما يزيد على ذلك، كما تضاعف فيها متوسط نصيب الفرد من الدخل القومى ؛ فى اليابان فى ٣٣ سنة، وفى كوريا الجنوبية فى ١١ سنة، والصين فى ١٠ سنوات. كما كانت تقديرات البنك الدولى فى عام ١٩٩٣ تشير إلى أن الاقتصاد الصينى سيصبح الأكبر والأعظم فى العالم عند مطلع القرن الحادى والعشرين، وبحلول عام ٢٠٢٠ سيصبح لدى آسيا، وعلى وجه التحديد جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا أكبر وأقوى الاقتصاديات العالمية، وسيكون نصيب الصين وحدها حوالى ٤٠% من مُجمل النتاج الاقتصادى العالمى، كما ستكون أقوى الاقتصاديات من حيث القدرة التنافسية فى معظمها هى الاقتصاديات الآسيوية [٢٨].

والأمر الذى لا شك فيه أن التنمية الناجحة من شأنها أن تولد الثقة بالنفس على المستوى القومى لمن يحققونها ويستفيدون منها، فالنهضة الإقتصادية عبرت عن نفسها من خلال التوكيد المتصاعد على تميز الهوية الثقافية لكل المجتمعات الآسيوية، وعلى العوامل المشتركة أيضاً بين الثقافات الأسيوية والتى تميزها عن الثقافة الغربية. وفى مطلع العقد الثامن من القرن العشرين، كان فشل الماركسية وسقوط الماوية اللينينية وعجزها عن إحراز تقدم اقتصادى، فى مقابل نجاح الرأسمالية فى اليابان والمجتمعات الآسيوية الأخرى ؛ قد دفع القيادات الصينية الجديدة إلى الابتعاد عن النموذج السوفيتى، وواجه الصينيون قضية الخيار بين التوجه غرباً أو التوجه إلى الداخل، وتمثل ذلك فى إعادة الالتزام بالثقافة الصينية التقليدية، إلى جانب التوجه الرأسمالى والاشتراك فى الاقتصاد العالمى. وفى بداية التسعينيات ظهرت فى الصين رغبة عارمة للعودة إلى كل ما هو صينى حقيقى ؛ فكان الاحتفاء غير المسبوق فى التاريخ المعاصر للصين بالكونفوشية كمصدر للنهضة الصينية، وكان قادة الأحزاب يعلنون أنها الاتجاه الرئيسى للثقافة الصينية [٢٩].

وأصبحت القومية الصينية هى المحرك الأيديولوجى الرئيسى لسياسات بكين الخارجية، أما التعاليم الأيديولوجية الماركسية / اللينبينة / الماوية فلم يعد لها تأثير فى صناعة القرار إلا فى حدود تقديم الإطار التحليلى الذى يهيئ لدراسة وفهم المناخ الأمنى ومحاولة تقييم موقع الصين فيه. وصارت القومية الصينية بكل ما تحمله من تراث كونفوشى عاملاً فعالاً لتحقيق الوحدة بين الصينيين الذين عقدوا العزم على رد كرامة الصين لأنهم أمة عظيمة وتستحق وضعاً أفضل لها فى العالم الحديث وعلى الصعيد العالمى (٣٠).

وفى سنغافورة أصبحت الكونفوشية مصدر الحماس والفخر القومى، وفى تايوان أعلنت الحكومة التايوانية أنها وريثة للفكر الكونفوشى الممتد بجذوره إلى العهود السحيقة لتاريخ هذه المنطقة من العالم. وسواء كانت حكومات هذه البلدان تبحث عن تسويغ للسلطوية والعلاقات البطريركية داخل مجتمعاتهم، فإن الأمر المؤكد أنهم يبحثون عن شرعية جديدة فى تراثهم وثقافتهم المحلية المشتركة وليس فى المفاهيم والتصورات الغربية الوافدة (٣١).

وفى مقابل انحدار القوة الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية والتدهور الملحوظ لنظامها الإجتماعى ومكانتها وأهميتها النسبية فى الاقتصاد العالمى منذ مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، كان النمو الأقتصادى الناجح لليابان ؛ وقد أدى ذلك باليابانيين لأن يصبحوا، وبشكل آخذ فى التزايد، أقل انبهاراً بالنماذج الغربية، وتزداد قناعاتهم بأن مصادر نجاحهم كامنة بالضرورة فى ثقافاتهم التقليدية، التى مكنتهم من إحراز التفوق الاقتصادى، ومن ثم يتعين عليهم إحيائها والتمسك بها. وفى حين كان اليابانيون فى عهد الإصلاح الميجى يتبنون سياسة التحلل من الارتباط بآسيا وأداروا ظهورهم لها وسعوا للالتحاق بأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، فإن يابانيين الأحياء الثقافى فى نهاية القرن العشرين قد أقروا سياسة الابتعاد عن أوروبا وأمريكا والارتباط بآسيا ، وكان هذا التوجه يتضمن إعادة التوحد بالتقاليد الثقافية اليابانية، والتأكيد المتجدد والمتصاعد على ما تتضمنه تلك التقاليد من قيم يابانية أصلية تؤكد تفرد اليابان وثقافتها الخاصة واختلافها عن الثقافة الغربية، كما تتضمن فى الوقت نفسه السعى لأسينة اليابان Asianlization وربطها بالثقافة الآسيوية والامتزاج بآسيا (٣٢).

وعلى امتداد عقدى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين انتج التصنيع والنمو الاقتصادى المتصاعد فى مجتمعات شرق آسيا ما يمكن أن يطلق عليه مركب التوكيد الآسيوى، وهو يعبر عن الأحساس المتصاعد بتفرد وتميز الهوية الذاتية والقومية، وينطوى هذا المركب على ثلاثة مكونات رئيسية هى على النحو التالى (٣٣) :

- **المكون الأول،** يتمثل فى اعتقاد الآسيويون أن شرق آسيا وجنوبها سيحافظ على نموه الإقتصادى السريع، وسيتفوق اقتصادياً على الغرب وبسرعة بالغة، وبالتالى سيصبح أكثر قوة على الصعيد الدولى مقارنة بالغرب. فالنمو الاقتصادى يثير بين شعوب المجتمعات الآسيوية شعوراً بالقوة وبتأكيد قدرتها على التصدى للغرب والازدهار المتزايد فى شرق وجنوب آسيا يجعل دول هذه المنطقة الآن فى وضع يمكنها من القيام بدور رئيسى فى تقديم بدائل مهمة للترتيبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى الشئون الدولية.
- أما **المكون الثانى** لمركب التوكيد الآسيوى ؛ فيتمثل فى اعتقاد الآسيويين أن تفوقهم الاقتصادى كان محصلة للثقافة الآسيوية، التي تعد من وجهة نظرهم أرقى من ثقافة الغرب المتفسخ اجتماعياً وثقافياً، فعلى امتداد الثمانينيات من القرن العشرين ومع تعاظم الاقتصاد، والصادرات، والميزان التجارى، واحتياطى النقد الأجنبى فى اليابان، كان اليابانيون يتفاخرون بقوتهم الاقتصادية الجديدة ويتحدثون بازدراء عن انهيار الغرب، ويرجعون نجاحهم، فى مقابل الفشل الغربى، إلى تفوق ثقافتهم وتفسخ الثقافة الغربية. وفى مطلع التسعينيات من القرن ذاته بدا الانتصار الآسيوى من جديد على نحو واضح فيما يمكن أن يوصف بالهجوم الثقافى السنغافورى، حيث كان قادة سنغافورة يتكلمون بكل فخر واعتزاز عن صعود آسيا، ويقارنون بين الثقافة الآسيوية، والتى هى كونفوشية فى الأساس وبكل ما تحويه من قيم النظام، والانضباط، ومسئولية الأسرة، والعمل الجاد، والجماعية، والاعتدال، فى مقابل قيم الغرب التى يغلب عليها الفردية والتراخى وشيوع الجريمة، والتعليم الهابط، وعدم احترام السلطة، وجميعها فى رأيهم مسئولة عن إنهيار الغرب.

- ويتمثل **المكون الثالث**، فى اعتقاد الآسيويون بأن نجـاحهم الاقتـصادى مردود على نحو خاص إلى تأكيدهم على قيمهم الخاصـة وممارسـاتهم وأسلوب حياتهم الخاص فى اليابان، وكوريا، وتايوان، وهـونج كـونج، وسنغافورة، والصين...، هذه القيم والممارسات أثبتت فاعليتها كأصـول استثمارية واضحة فى تأسيس وتفعيل النهـضة الآسـيوية، فالجماعيـة ورفض الفردية، وتقـديم الجماعـة، وأخلاقيـات العمـل كالانـضباط والإخلاص والجدية، والتأكيد الكونفوشـى علـى الاقتـصاد، والزهـد، والتقشف، والأسرة، والـسلطوية الناعمـة، والأشـكال المحـدودة مـن الديموقراطية...، جميعها كانـت القـوى الدافعـة للنمـو الإقتـصادى والإجتماعى فى مجتمعات شرق آسيا.

والسؤال الذى يُطرح هنا هو، على أى نحو يمكن تأويل هذا التوكيـد المتصاعد على الهوية الذاتية والقومية، بل وعلى دعاوى التفرد والامتيـاز والعودة للأصول النقية لمجتمعات جنوب وشرق، وجنوب شرق آسيا ؟

يكشف تأمل تاريخ الشعوب والجماعات الإنسانية عن أن ثمة علاقـة جدلية بين إدراك أعضاء الجماعة الإنسانية بأن ثمة خطراً يهـدد وجـودهم المادى وهويتهم، وبين استدعاء الإحساس الكامن والعميق بالهوية لديهم ليحتل مكان الصدارة فى وعيهم وممارساتهم، ذلك لأن هذا الإحساس بالهوية يـوفر لهم الأساس الضرورى للتماسك والتلاحم الإجتماعى لمواجهة ما يتهددهم من أخطار، فضلاً عن أنه يُعد ضرورياً لصيانة مصالحهم الاقتصادية وضـمان دوامها. وفى الحالة الآسيوية هذه، تنوعت وتباينت المصادر التى تأتى منهـا المخاطر المهددة لهوية أعضاء الجماعات الاجتماعية التـى تنطـوى عليهـا مجتمعات جنوب وشرق، وجنوب شرق آسيا ؛ فقد تكون متمثلة فـى قـوى التحديث والعولمة وما ولدته لديهم من إحساس بالاغتراب، وشعور بالضياع، وفقدان الأمل الذى يواكبه حالات من الاضطرابات والتشوش والإرباك علـى المستويات الفردية والجمعية، والناجمة عن الهجرة من المناطق الريفية إلـى الأكواخ وعشش الصفيح على حواف المناطق الحضرية الكبـرى، وتلاشـى الحاجة إلى المهارات اليدوية الأولية واللصيقة بالأعمال الحرفيـة التقليديـة، والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالثقافات المحلية والهويات الذاتية، والتى لم يعد لهـا مكاناً فى بنية الاقتصاد الحديث وتنظيماته الإنتاجية والخدمية. أيضاً الـشعور

بالدونية والذل والخزى الناجم عن الانتماء إلى جنس أو طائفة، أو جماعة أثنية، أو طبقية، أو دينية بعينها. والتأثير العميق لهيمنة العالم المتقدم ومنظومة الحداثة التى باتت تعلن وتقرر بأن ثقافة الإسلاف وكل ما انحدر إلينا منهم من قيم وممارسات لم تعد مواتية، ولا ترتبط من قريب أو بعيد بالعصر الجديد، ومن ثم يتعين هجرانها إلى الأبد (٣٤).

وتعمل هذه المتغيرات فى مجموعها على استثاره وتعميق إحساس الناس بهويتهم الذاتية، ودفعهم إلى إحياء وبعث وتبنى ثقافتهم التقليدية لمقاومة ما ينتابهم من إحساس بالضياع وفقدان الأمل، والتعويل عليها فى مواجهة ما لحق بهم من ظلم وأذى، سواء من قبل القوى الخارجية، أو كنتيجة لسياسات وممارسات التعصب والتمييز الذى يمكن أن تمارسها أجهزة الدولة والحكم فى الداخل والتى تتمثل فى بعض الأحيان فى تجاهل السلطات المحلية لمصالح وحقوق جماعات أثنية أو دينية بعينها، وعدم احترام وتقدير رموزها الثقافية مما يمثل فى النهاية تهديداً لهوياتها وثقافاتها، ويؤذن بتلاشيها واندثارها (٣٥).

وبالنظر إلى كل الاعتبارات السالفة، كان طبيعياً أن يسلك الانبعاث والاحياء الأصولى الدينى فى هذه المجتمعات طريق إحياء الهويات الذاتية والقومية التى تتمحور حول أديانها السائدة كالهندوسية والسيخية، والبوذية، والكونفوشية باعتبار أن هذه الديانات تمثل الأسس والمحاور الجوهرية فى بينة وتكوين هذه الهويات إلى الحد الذى يدفع إلى تقرير أن ما شهدته مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، هو فى حده الأدنى والقريب إحياء أصولى دينى، ولكنه فى حده الأقصى إحياء وانبعاث ثقافى وطائفى وذلك بالنظر إلى أن مجتمع المتدينين لا يحمل هوية وانتساباً دينياً فحسب، وإنما تكون القوى الاجتماعية الحاملة لهذا الدين أو ذاك هى جماعات اجتماعية مشخصة، وذات أهداف ومصالح اقتصادية واجتماعية وسياسية قد تكون مشتركة، وقد تتقابل وتتعارض، إلا إنها فى مجموعها يمكن أن تتناقض وتتصارع مع مصالح مجتمع متدينين آخرين يشاركونهم نفس الأقليم أو المنطقة الجغرافية الواحدة، أو يقعون خارجها تماماً. وبالتالى فالصراع هنا، والذى قد يأخذ شكلاً دينياً ويبدو كصراع دينى إلا أنه فى الحقيقة صدام وصراع لمصالح اقتصادية ومادية والشواهد الأمبيريقية لصراع الهندوس والمسلمين، وصراع الهندوس

والسيخ، وصراع البوذيين والهندوس فى شبه القارة الهندية وجزيرة سريلانكا، تؤكد على أن هذه الصراعات فى جانب كبير وأساسى منها هى ترجمة للصراع الطبقى الاجتماعى بين الفقر والغنى [٣٦].

ج - تحولات العولمة وتأسيس نظم جديدة للهيمنة :

اقترن صعود الحركات الأصولية الدينية المعاصرة فى مختلف الأديان والمجتمعات بالأطلاق، وفى الهندوسية، والسيخية، والبوذية، والكونفوشية بالتخصيص خلال الربع الأخير من القرن العشرين ؛ ببداية تراجع وتفكك وانحلال النظام القديم للهيمنة الغربية على العالم المعاصر. وهذه الوضعية الجديدة يمكن إدراكها فى ارتباطها بالتحولات الإقتصادية المهمة التى شهدتها المجتمعات الأوروبية والأمريكية، وكذلك الاقتصاد العالمى بجملته. فبداية الربع الأخير من القرن العشرين شهدت تفاقماً فى الأزمة البنيوية العميقة للنظام الرأسمالى بتكويناته المركزية والطرفية، وهى بداية الإعلان عن عجز وافول، ثم نهاية دولة الرفاه الكينزية التى وضع أسسها عالم الاقتصاد البريطانى "جون كينز J.M.Keyns " بكل ما كانت تبشر به من معدلات مطردة وسريعة للنمو الاقتصادى، ومعدلات متدنية للبطالة، وتصاعد مستمر فى الأجور وفى معدلات الاستهلاك، والتدخل القوى للدولة فى السياسات المالية والنقدية لحماية الاستقرار الاقتصادى، وضمان نمو وتطور نظم الرفاهية الاجتماعية، والسيطرة الجامحة والمطلقة للدولار الأمريكى والاقتصاد الأمريكى [٣٧].

وتأتى سبعينيات القرن العشرين لتشهد، وعلى نحو درامى، تبدد هذه الآمال وتلاشيها، إذ شهدت العقود الأخيرة من القرن المنصرم تراجعاً فى المكانة الاقتصادية الأمريكية فى مقابل الوحدة والاندماج الاقتصادى القوى لمجموعة الدول الأوروبية، وقبلها القوة الاقتصادية المتصاعدة لليابان حتى نهاية التسعينيات من القرن ذاته، والتى واكبها بزوغ ما عرف بالنمور الآسيوية، كوريا الجنوبية، وتايوان، وهونج كونج، وسنغافورة كقوى اقتصادية وتجارية على الصعيد العالمى [٣٨].

إذن وعلى الضد مما طرحته السياسة الكينزية والتى قدمت التبرير لتدخل الدولة الرأسمالية فى العمليات الاقتصادية لتحقيق وضمان الاستقرار للرأسمالية فى أعقاب أزمة العقد الثالث من القرن العشرين، فإن السبعينيات من القرن ذاته شهدت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد والتقليل، وإن شئنا الدقة، تقليص دور الدولة إلى أقصى حد ممكن، ورفع كل القيود التى تحول دون إقرار وتفعيل الطبيعة التوسعية التنافسية ذات التوجه الاحتكارى المتنامى لنمط الإنتاج الرأسمالى، والتى جسدها الدور المتزايد للشركات متعددة الجنسية، لتصبح هى الفاعل الرئيسى فى عولمة الإنتاج، والأداة الأساسية لممارسة السيطرة الاقتصادية إلى الحد الذى تحولت معه لتصبح امبراطوريات إمبريالية، تتعدد أنشطتها وتمتد إلى أقصى بقاع الأرض مخترقة الحدود السياسية والوطنية. ولقد ارتبط دور هذه الشركات بتدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة داخل محيط الدول الصناعية المتقدمة، أو من هذه الدول إلى محيط الدول النامية خاصة تلك الواقعة فى جنوب شرق آسيا والصين، والتى استقبلت وحدها حوالى ٣٠% من إجمالى الاستثمارات المباشرة الوافدة على الدول النامية مجتمعة خلال تلك الفترة. وواكب ذلك التحول ونجم عنه تقلص حجم الدور الحكومى – كما ذكرت سلفاً – فى النشاط الاقتصادى، ومن ثم تقلص النزعة القومية لصالح السلطة متعددة القوميات والتى يتولى تصريف شئونها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى للإنشاء والتعمير ومنظمة التجارة العالمية والتى خلقت اتفاقات الجات منذ بداية عام ١٩٩٥ (٣٩).

كما شهدت تلك الفترة التاريخية أيضاً، تفكك وزوال الاتحاد السوفيتى وما تلا ذلك من انهيارات وتحولات جذرية، وتفكيك للمنظومة الاشتراكية العالمية، والتى كانت تشكل قطبا عالمياً مناقضاً للقطب الرأسمالى العالمى في زمن الحرب الباردة التى ظلت دائرة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى مطلع التسعينيات من القرن العشرين، التى شهدت التفكك الرسمى للاتحاد السوفيتى فى ٢١ ديسمبر من عام ١٩٩١، وتفكك النظام الاشتراكى الدولى، ثم اختفائه مفسحاً المجال لإعادة هيكلة العالم بكامله، ثم توحيده مجدداً على أساس السوق ليعود عالماً مفتوحاً أمام توسع رأس المال وحركة التجارة، عالماً خاضعاً للسوق وبلا منازع (٤٠).

ولقد مثل انهيار وزوال الاتحاد السوفيتى حدثاً حاسماً وبالغ الأهمية على الصعيد العالمى، إن مستشار الرئيس السوفيتى السابق " ميخائيل جورباتشوف " قال مخاطباً الغرب وقتئذ : " نحن نحرمكم من عدوً. إذ كان الاتحاد السوفيتى هو امبراطورية الشر والإلحاد التى كانت تستدعى تعبئة الغرب الرأسمالى بكامله لخوض النضال والحرب ضد الشيوعية على امتداد سبعين عاماً، وكانت تلك هى السلعة التى يروجها الغرب بالإطلاق والولايات المتحدة الأمريكية بالتخصيص، ولابد إذن من سلعة أخرى مماثلة وكانت الأصوليات الدينية الإسلامية والهندوسية والسيخية، والبوذية والكونفوشية هى تلك السلعة البديلة [٤١].

وبالنظر إلى أن المواجهة بين الشيوعية والرأسمالية فى زمن الحرب الباردة كانت تقع فى جانب مهم منها فى السياق الثقافى والسياسى للحداثة الغربية، كما نجم عنها وواكبها تصاعد الوعى القومى والميول والتوجهات القومية الأكثر حدة، ثم تفجر ونمو العديد من الصراعات المستمرة الإقليمية، والأثنية، والدينية وما اقتضته من حروب بالوكالة فى مناطق عديدة من العالم الثالث، فإن زوال الاتحاد السوفيتى مثل فى هذا السياق مفارقة من وجهة النظر التى تتبنى أطروحة نهاية التاريخ، وإن شئنا الدقة، خرافة نهاية التاريخ، التى ابتكرها " فوكوياما " ترسيخاً للرؤى الأمريكية وما تشيعه عن حتمية الصراع العدوانى بين الثقافات والحضارات، وكما صاغها " صامويل هنتجتن " فى صراع الحضارات. واعتبر ذلك إعلاناً عن بداية أفول الطرح والمشروع الثقافى الغربى للحداثة. فلم يعد ما يهم الناس هو الايديولوجية أو المصالح الاقتصادية، وإنما أصبح ما يهمهم هو الإيمان والعقيدة، والأسرة والدم، والعرق، والعنصر [٤٢].

وفى ارتباط وثيق بهذه التحولات الاقتصادية والسياسية كان تنامى الثورة العلمية والتكنولوجية والتى كان من شأنها إزالة الحدود والمسافات، وتحقيق إنجازات باهرة فى مجالات الاتصالات والمعلومات محت المسافات المكانية والزمنية، وضاعفت القوى والقدرات الإنتاجية وتفجرت طاقات وإمكانات معرفية ثورية كمية وكيفية لا حدود لها [٤].

لقد تفاعلت هذه المتغيرات الموضوعية الثلاثة السابقة على نحو جدلى لتخلق فى مطلع التسعينات من القرن العشرين ظاهرة أو وقائع ما عرف

بالعولمة Globallization كظاهرة موضوعية. ويتضح من الأدبيات النظرية المتاحة بشأن العولمة، أن فكرة العولمة تستخدم أساساً بالمعنى التالى : أن هناك شعوراً بالعولمة كوجود، وبجعل الأشياء عالمية، وبالحضور على المستوى العالمى، فى المرحلة العالمية أو الحقبة الكونية. إن أية مسألة، أو موضوع أصبحت معولمة سواء فى الإنتاج، أو التجارة، أو الاستهلاك، أو السياسة، أو وسائل الاتصال الجماهيرية، أو تكنولوجيا المعلومات.

وأضحى حاضراً ومرئياً وجود ما يمكن اعتباره مراكز عالمية مهمة. ومن خلال هذا المعنى نحن نتحدث عن انتشار أو عالمية أنشطة مادية، وقضايا، وأفكار، وأنماط حياة، وحركات اجتماعية وسياسية. والصورة الأخرى لاستخدام مصطلح العولمة يتضح فيها عنصر علاقات القوى، سواء على المستوى الاقتصادى، أو السياسى، أو الثقافى من حيث هى نظام وفكرة بنائية تقتضى مسبقاً بناء أو إعادة بناء العالم كعملية، ووجود نظام أو هيكل ذى سوق رأسمالية واحدة، وثقافة معلوماتية، أو نظام اتصال عالمى واحد (٤٤).

وفكرة العولمة شأنها شأن العالم الذى تسعى إلى تفسيره، محملة بالتضارب والمتناقضات والالتباسات. وهى متناقضات قائمة فى الواقع الاجتماعى بحسب التصورات المختلفة له، وكذلك التناقضات الناجمة عن الجهود المتباينة للعلماء الاجتماعيين الذين تصدوا للتنظير لظواهر العولمة. فنحن إذن بصدد عصر جديد يحفل بتغيرات عميقة فى الحياة اليومية للأفراد والأجيال الجديدة. وهى تغيرات لم تخلق فحسب حالة من عدم الاستقرار السياسى والايديولوجى، وإنما فاقمت كذلك من الأزمات والتوترات الفكرية والروحية. فالتطورات الهائلة فى الاتصالات والتكنولوجيا، وإعادة هيكلة الرأسمالية العالمية، وانهيار الاتحاد السوفيتى، وانتهاء الحرب الباردة، والدور الإملائى المهين للمؤسسات النقدية الدولية، والاحتكارات عابرة القوميات، والتواجد المفرط لوكلائها وأموالها وأفكارها، إلى جانب التحولات فى حياة الناس والتنظيمات الاجتماعية...، كل ذلك اجتمع معاً ليشكل ظروف جديدة من التقارب والتلاحم، بل وحتى التداخل بين عوالم كانت فى العادة منفصلة عن بعضها.

وعلى الصعيد الاقتصادى، كانت عمليات العولمة الاقتصادية تعنى بالتحديد مصنع عالمى واحد، وسوق عالمى واحد تهيمن عليه المؤسسات والشركات العابرة للقارات والتى تخترق وحدة الدول القومية، وتقوم بتحطيم

قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن تفعيل قوانين السوق وشمولها العالم بكاملة، الأمر الذى يعنى غياب البعد الوطنى أو القومى كفاعل مؤثر كما كان الحال فى الرأسمالية السابقة. إن ما حدث على امتداد العقد الأخير من القرن العشرين هو التمادى فى تفتيت الدول إلى وحدات سياسية وشرذمتها إلى كيانات وتجمعات ووحدات قزمية على أسس عرقية ودينية، ثم اختراق وتفكيك لوحدة الدولة القومية وتحطيم لقدراتها، وتقليص لحجم الدور الحكومى الوطنى فى النشاط الاقتصادى، يواكبه تقلص دور النزعة القومية لصالح السلطة متعددة القوميات التى تتولاها وتديرها الشركات متعددة الجنسية، وصندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، ومنظمة التجارة العالمية (٤٥).

وقد عبرت هذه التحولات الاقتصادية عن نفسها فى التدفقات الحرة الطليقة للسلع ورؤوس الأموال، والخدمات، والعمالة ودون أية قيود تعوق انسيابها، وكذا الحركات الكثيفة لتيارات الهجرة الداخلية والدولية، والتى على ما يبدو أنها قد خرجت عن نطاق سيطرة الحكومات الوطنية داخل مختلف دول العالم شرقه وغربه، وبين دول الجنوب الطاردة ودول الشمال المركزية والجاذبة بحثاً عن فرصة أفضل للحياة خارج حدود الوطن. وواكب عمليات عولمة الاقتصاد ميول قوية إلى تفكيك الدول القومية، وارتفاع أصوات النزاعات الطائفية والثقافية، وتفاقم الصراعات والنزاعات المناوئة للدول القومية كالحركات العنصرية والدينية فى انسجام وتناغم، مع التوجهات الرامية إلى تفكيك الدولة القومية وتحويلها إلى كانتونات أو أقاليم أو دويلات عاجزة أمام السوق العالمية (٤٦).

وكان من الطبيعى، كمحصلة لكل هذه التحولات أن تتفاقم مظاهر الفوضى والسيولة الدولية، وتداعى وانهيار الإيمان باليقين وبالعقل وبالأنساق الفكرية العقلانية. وأصبحنا نواجه عالماً شارداً مغترباً مضطرباً، أو كما يصفه " أنطونى جيدنز Antony Giddens " عالم منفلت.. إذ جلبت العولمة وفجرت حزمة من المشكلات المحلية ذات الطابع العالمى والتى تعرف بالمشكلات المحلية العالمية Globalization، ويأتى فى مقدمتها قضايا التطهير العرقى، وانعدام المساواة الاقتصادية، والتباين الواضح فى توزيع فرص الحياة، فقد كان من شأن تحويل العالم إلى وحدة سوقية واحدة إحكام سيطرة الأقلية على نحو يتيح الإنفراد بالقدر الأوفر من خيرات المجتمع

الإنسانى فى مقابل التزايد المستمر لملايين المتعطلين عن العمل، والاتساع المتزايد والمتسارع لدوائر الفقر والمرض والحرمان المتنامى من التمتع بالحرية والكرامة الإنسانية. كما نجم عن العولمة أيضاً نزاعات وتحزبات حادة وأشكال جديدة من التآلفات الطبقية. فكان احياء النزاعات القومية المحلية وتزايد حدة الهويات القومية والعديد من الاستجابات الانفعالية المتضاربة ولعل أبرزها وأعلاها صوتاً هو البحث الدؤوب عن علاقات حميمة وأحضان دافئة لمواجهة إنحسار، بل وانكسار الذات القومية. وفى مواجهة مجتمع يتعولم، وفى مواجهة مجتمع عالمى الثقافة، وضعت التقاليد وبشكلٍ قسرى على محك البحث الصريح، إذ يتعين تقديم الأسباب والمبررات دفاعاً عنها. وإذا بالكثير من الناس، داخل مجتمعات العالم الثالث على وجه الخصوص، يرتدون على أعقابهم إلى متاع فكرى أصولى موروث يستعينون به على الخواء الذى أصاب حياتهم وينغمسون فى حُمى البحث عن جماعات أولية ومرجعية تكون الأصل والملجأ والملاذ معاً، ويكون لها فى المقابل التحيز، والتعصب، والعنف مع غيرها بمثابة الثوب الذى يستر العرى الذى استشعره هؤلاء الناس فى خلاء العولمة (٤٧).

ويبقى هنا أن نشير إلى وضعية مفارقة اتسم بها التطور الداخلى للنظم السياسية لدى كثير من مجتمعات جنوب وشرق، وجنوب شرق آسيا فى ظل ظواهر العولمة ومتغيراتها، وهذه الوضعية يمكن أن تنسحب أيضاً لتشمل مناطق أخرى عديدة من عالم الثالثيين. ففى كثير من هذه المجتمعات توجد مقاومة شديدة ودائمة للتوجهات والسياسات التكنوقراطية، والعقلانية، والعلمانية وعلى جبهات عديدة ومتنوعة فى التعليم، وتنظيم الأسرة والأحوال الشخصية على سبيل المثال، وعلى الجانب الآخر فإن هذه التوجهات والسياسات لم تكن قادرة وعلى نحو كاف وملائم لمواجهة وعلاج المشكلات المعاصرة التى واكبت ونجمت عن كل التحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية السابق الاشارة إليها سلفاً، والتى ارتبطت أيضاً بضعف ووهن أسس الشرعية التقليدية وتضعضع نموذج الدولة الوطنية، وأثر ذلك على قبول التعددية والتنوع السياسى والثقافى، وما يصاحبه من نمو، وتفجر النزاعات والصراعات الأثنية والقومية والدينية (٤٨).

وجاءت العولمة بأزمة تحمل حزمة من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية لدى هذه المجتمعات. وهى مشكلات تتراوح ما بين انهيار أسعار المنتجين، والقلق الداهم الذى يسيطر على المليارات من البشر والناجم عن تزايد البطالة والفقر، وتزايد الشعور بعدم المساواة، والمستقبل الخالى من الأمل للملايين من الفئات العمرية الشابة، وانعدام الأمن، وتزايد التسلط والعنف الرسمى، وإعادة تشكيل الأسر المعيشية، والعلاقات بين الرجل والمرأة، ونمو الجريمة والجناح الاجتماعى، اعتبار المال فى ظل اقتصاد السوق الجديد الخالى من الضوابط هو المحرك والهدف الوحيد، وهو أيضا القابلة والمولد للفساد والعنف. وكنتيجة حتمية تصاعدت القلاقل والاضطرابات، والنزاعات والصراعات بالغة الخطورة والمردودة إلى النمو الاقتصادى اللامتكافئ وانعدام المساواة، والتباين الواضح فى فرص الحياة على المستويات المحلية والعالمية، وفى مناطق الشرق الأوسط، وجنوب آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية بالتخصيص.

لقد أصبحنا مع العولمة بصدد واقع جديد إلا أنه ينطوى على تناقضات هائلة وواضحة، ولعل أكثرها وضوحاً ذلك التناقض القائم بين ثقافة العولمة وما تشيعة من نماذج حياتية والدعوة إلى نظام عالمى جديد يؤكد على وحدة الحضارة الإنسانية، والتوحد بين مختلف المجتمعات الإنسانية. ويقابله على الجانب الآخر تفجر حركات الإحياء الأصولى الدينى والقومى والعرقى والتمسك بالتراث والخصوصيات والهويات الثقافية، وبات واضحاً جلياً أن العولمة قد استثارت النعرات القومية والأصولية الدينية المتشددة بفعل آثارها وتهديداتها المتنوعة على الأصعدة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية المحلية. وعلى امتداد السنوات الأخيرة من الألفية الميلادية الثانية ومطلع القرن الحادى والعشرون تصاعدت دعاوى الخصوصية، والتفرد، والعودة إلى التراث وما خلفه الاسلاف العدول وبحسبان ذلك هو السند القوى فى مواجهة الغزو الغربى الوافد بالاطلاق، وفى مواجهة محدثى النعمة من الأمريكان الذين يسعون إلى أمركة العالم بكامله على وجه الخصوص، وكانت الأصولية هى ردة الفعل وهى بكل تنوعاتها وشعاراتها، يمكن اعتبارها فى هذا السياق نزعة ثقافية / دينية تؤكد على الدين كأساس لتصنيف البشر

وتمايزهم، وإلى الحد الذى يدفعنا إلى تقرير أن هذا القرن الجديد يكاد أن يكون قرن الخصوصيات الثقافية والسياسية والدينية.

د - الأزمة المجتمعية والإحياء الأصولى الدينى :

فى تقديرى، وكما تبين لنا من التحليلات السابقة، أن بزوغ وصعود الأصوليات الدينية فى مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا، يُعد فى جانب مهم منه عرضاً دالاً على أزمات التحول العميقة التى خبرتها هذه المجتمعات خلال النصف الثانى من القرن العشرين. فثمة بيئات اجتماعية بعينها وذات مواصفات محددة شكلت فى مجموعها المناخ الملائم لبزوغ الأصوليات الدينية وصعودها إلى الحد الذى يدفع إلى تقرير أن هذه الظاهرة فى جانب مهم منها تعد بالفعل نتاجاً لوضعية الازمة المجتمعية الناجمة عن متغيرات داخلية ودولية، وهى تنطوى على مشكلات وصعوبات اقتصادية، واجتماعية، واضطرابات نفسية، وأخلاقية، وأيديولوجية، وعدم استقرار سياسى.

فالأصولية فى جانب أساسى منها تنطوى على فكرة محورية هى الاسترشاد بماض ممجد ومعظم ومقدس أيضا، وفى سياق هذه الظاهرة نحن نواجه قطاعات واسعة وكبيرة من البشر داخل هذه المنطقة من العالم يعلقون كل آمالهم على الماضى بعد أن خذلهم الحاضر، فهو فى نظرهم لا يؤذن ولا يبشر بأى خير، وكل ما ينبئ به المستقبل هو مزيد من الفقر والبؤس، وتفشى الإحباط، والإحساس بالضياع، وفقدان الهوية، وتزايد الإيمان باستحالة مواكبة العصر بكل ملابساته إلى حد أن أصبح اللجوء إلى الماضى هو البديل والملاذ والأمل.

نحن إذن بصدد ظاهرة موضوعية وجوهرية، ولا يمكن بحال اعتبارها ظاهرة هامشية وعابرة، لأن استقراء وقائع وأحداث الظاهرة يخبرنا بأنه عندما تلتقى مجموعات كبيرة من البشر تجمعها ظروف تكاد تكون متشابهة فى قراءاتها للواقع الموضوعى لمجتمعاتها بكل أصعدته ومستوياته، ومن منظور الأحساس بالظلم، وخيبة الأمل، والإحباط، واليأس والقنوط، وخطر تلاشى وفقدان الهوية، وبأنه ليس هناك من أمل فى المستقبل، تكون المحصلة أن الماضى يصبح هو الحقيقة والأمل، ولا حقيقة سواه فى مواجهة بؤس الحاضر، وثمة شواهد وأدلة واقعية تؤكد هذا الفرض، ويمكن أن نتبينها فى مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا على النحو التالى :

- إن الكثير من هذه المجتمعات كانت مجتمعات زراعيـة وتحولـت إلـى التصنيع خلال جيل واحد أو جيلين على الأكثر، فما حدث فـى الغـرب على مدى مائتى سنة، حدث فى مجتمعات جنوب وشرق آسـيا خـلال خمسين سنة و أقل، ومن ثم فكل شىء فى هـذه المجتمعـات مكـدس، وصارم، ومضغوط فى وقت واحد. ولذلك كان من الطبيعى أن يحـدث اضطراب وقصور، ففى اليابان ثمة إحساس بالضيق النفسى الناجم عـن شده وصرامة النماذج التى يحددها المجتمع للمواطن اليابانى، فهو مجتمع شديد التماسك، يفرض على الناس الالتزام بأعباء ثقيلة مـن الواجبـات والالتزامات، أو يجعلهم خاضعين لقوانين وقواعد الالتـزام والواجـب، والتوافق العام. ويعيش شباب اليابان حالة من القلق تدفعهم إلـى التمـرد على القيود، بل قد يتفجرون أحياناً ومن خلال حركات تمرد عنيفة، هـذا برغم تفضيل اليابانيين وحرصهم على الحفاظ على مظهر الإنسجام العام فيما بينهم، وتجنب المواجهات المباشرة بالصمت الذى تتميز به العلاقـة بين الأجيال فى القضايا التى قد تنتهى بنتائج خلافية [٤٩].

وإذا نظرنا إلى دول سريعة النمو، مثل كوريا، وتايلاند، وهونج كـونج، وسنغافورة، ومدن مثل، كوالامبور، وشـنغهاى، وبـانكوك، وطوكيـو، وغيرها من المراكز الاقتصادية فى جنوب وشرق آسيا، فسنجد أنها فـى سباق محموم ودائم. والفئات العمرية الشابة فى هذه المجتمعات تعيش فى مدن ذات طبيعة مختلفة كلية مقارنة بما عاشه الآبـاء والأجـداد، فثمـة تغيرات جوهرية ومتسارعة فى أنماط الحياة خاصة لدى النساء، ونظـم الزواج والأسرة، وارتفاع معدلات الطلاق، والنمو المتسارع فى التعليم، وهى مجتمعات تشهد اتجاهات قوية للإندماج فى الثقافـة العالميـة، وإن شئنا الدقة الغربية والأمريكية. كما تشهد فى الوقت ذاته عمليات تـدمير مستمر للتقاليد والثقافات المحلية والوطنية وسعى حثيث للتخلى عنها، إن مدن هذه المجتمعات هى مدن معولمة بالفعل، ولا نبالغ إذا قلنا أنها أشبه بمدن المعجزات والخوارق إذ تحولت خلال عقدين مـن الزمـان علـى الأكثر إلى قلاع للأقتصاد المعولم لإعتبارات رأسمالية، ولكنها فى الوقت الذى أصبحت فيه جزراً للثراء والتقنية العالية، فإنها تنطوى فى الوقـت ذاته على عوالم للبؤس والفاقة، فثمة أحياء فقر وجوع تسكنها المليـارات

من البشر الذين لا يجدون ما يسدون به رمقهم إلا بالكاد، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن سكان بعض هذه المدن مثل مدينة شنغهاى يزدادون بمقدار مليون نسمة كل أسبوع (٥٠).

- ومن الملامح المميزة لهذه المدن وجود جماعات عرقية تكاد تعيش فى أحياء مستقلة اشبة بالجيتو اليهودى القديم، وهذه المدن تجتذب جموعا غفيرة ومتزايدة من المهاجرين الريفيين الذين أجتثوا من جذورهم ويسعون جاهدين للحصول على لقمة العيش فى هذه المدن المذكورة سلفا وفى غيرها، وما يمكن أن ينجم عن ذلك من مشكلات واضطرابات وقلاقل وتوترات اجتماعية وأثنية ودينية، كما تظهر على أطراف هذه المدن أيضاً أحياء واضعى اليد، حيث تنمو أحياء الصفيح والخشب والكرتون وكل ما هو متاح من مواد بناء مؤقتة. ففى العاصمة الفلبينية مانيلا مثلاً نجد أن هذه المشكلة تأخذ وضعاً حاداً، فهناك ما يقرب من ربع عدد سكان هذه المدينة يعيشون فى أحياء واضعى اليد، وهى تمتد لمسافة أربعين كيلو متراً على حدود مانيلا وتتخللها أكوام الفضلات وبرك المياه الآسنة. وفى مدينة كلكتا بالهند والتى يتجاوز عدد سكانها عشرة ملايين نسمة، فإن ثلاثة أرباع هذا العدد يعيشون فى أحياء متخلفة ومزدحمة وتفتقر إلى المرافق والخدمات الصحية الحضرية، كما أن أكثر من نصف مجموع أسر هذه المدينة يعيشون فى مساكن مؤلفة من حجرة واحدة، وتصل الظروف السكنية فيها إلى أدنى مستوى لها فى العالم، كما إن عدداً من سكان كلكتا يولدون فى الشوارع ويموتون فيها أيضاً (٥١).

وتشير الكثير من المصادر إلى أن الأزدهار الاقتصادى الذى أشرنا إليه سلفاً والحادث فى مجتمعات جنوب، وشرق وجنوب شرق آسيا، قد اقترن بالفساد الإدارى والحكومى، والاضطهاد السياسى، والتدمير الهائل للبيئة، والاستغلال غير المحدود فى أغلب الأحيان للعاملين المحرومين من الحقوق وللنساء منهم على وجه الخصوص. ففى اندونيسيا، على سبيل المثال، يحصل ما يزيد على نصف قوة العمل البالغ تعدادها ثمانين مليون عاملاً على أجر يقل عن ثلاثة دولارات فى اليوم، وهو أجر لا يسد الرمق إلا بالكاد، إلا أنه يساوى الحد الأدنى المقرر قانوناً. ومن أجل المحافظة على القوة التنافسية الكامنة فى انخفاض الأجور، تقوم الحكومات العسكرية والنظم السلطوية فى

هذه المجتمعات بالقضاء على أى تمرد عمالى فى المهد، كما تمارس عمليات الاعتقال والتعذيب والتصفية الجسدية للنقابيين وقادة العمال (٥٢).

وتفتقر بلدان جنوب شرق آسيا على - وجه الخصوص - حتى للحقوق الإنسانية الأساسية المميزة، حيث تسيطر الحكومات على وسائل الإعلام وتخضعها لمشيئتها، وأحزاب المعارضة، فى بعض منها، ليست سوى واجهة يراد منها التدليل على أن ثمة انتخابات ديموقراطية لتهدئة الرأى العام الدولى، أما ظروف العمل فإنها تتصف بكونها ظروفاً غير إنسانية بالنسبة للفئات الدنيا من العمال الذين يتعرضون للاستغلال، وشبح الطرد من العمل، والبطالة لإفساح المجال لعمال آخرين ذوى أجور محدودة ومتدنية (٥٣).

وفى الصين على سبيل المثال، يجبر البشر على العمل كالماكينات، وبالرغم من الإبهار الذى تقدمه حالة كوريا الجنوبية والنمور الآسيوية الأخرى، فإن القراءة الواعية للتجارب التنموية لهذه البلدان تدحض فى الواقع المقولات المتعلقة بعلاقة الرأسمالية بالديموقراطية، وتقلص دور الدولة الاقتصادى. فالمبهورون بتجربة كوريا الجنوبية والنمور الآسيوية يتجاهلون أنها تجارب تمت فى الواقع من خلال السيطرة القوية والصارمة للدولة وأجهزتها، والتى أشرفت على تخطيط الاستثمارات بدقة بالغة، ولكن فى إطار من القهر السياسى والتضييق على الحريات، والقمع والإحباط والاستعباد من قبل قوى داخلية (٥٤).

ويُطرح فى ظل هذه الوضعية - وعلى نحو جاد - عادة سؤال الهوية. فثمة محاولات لتذويب الهويات الراسخة وتخلّق هويات جديدة، وبالنسبة لمن يواجهون احتياجاً لتحديد هوياتهم وانتماءاتهم، والذين يعانون ويقاسون أوضاعاً جعلت الحياة بالنسبة لهم جحيماً لا يطاق، نجد أن الدين فى هذه الوضعية يقدم لهم الاجابات القوية والعزاء والسلوى، وما فشل العالم الأرضى فى أن يقدمه لهم، وهو الوعد بعالم أفضل. كما توفر الجماعات الدينية مجتمعات صغيرة ذات علاقات دافئة وحميمة عوضاً عن تلك التى فقدت أثناء عمليات التغير المتسارعة التى خبرتها حواضر هذه البلدان على وجه الخصوص. والدين هنا يزود الناس بالهوية، وباتجاه فى الحياة، وبالغاية، والأمل، وحتى على المستوى الأدنى يمنحهم الدين هوية محددة وواضحة المعالم بتمييزه بين المؤمنين وغير المؤمنين.

والكثير الآن من مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا، فـى الصين، والهند، واليابان، والنمور الآسيوية...، هى مجتمعات تتفتت وتنقـسم على نفسها إلى قلة من الرابحين يحوزون، بل وتغلق دونهم، دوائر الـسلطة والثروة والفساد أيضاً، وأغلبية ساحقة من الخاسرين يسيطر عليهم الخوف من المستقبل، وخطر التهميش، والمعاناة المستمرة التى لا يعرفون لها حداً رغـم كدحهم. وهؤلاء الخاسرون ينصب اسـتنكارهم علـى حكومـاتهم، وعلـى السياسيين الذين تتآكل شرعيتهم وسلطتهم ومدى قابليتهم على إحداث التغيرات المطلوبة، سواء تعلقت هذه التغيرات بتحقيق العدالة، أو بحمايـة البيئـة، أو بالحد من سلطة وسائل الاعلام المتميزة، أو بمكافحـة الجريمـة المحليـة أو العابرة للحدود، فإن مصير هذه الجهود التى تبذلها الدولة الاصلاحية غالباً ما يكون الفشل والإخفاق. الأمر الذى يعني بالضرورة تجذر الخلل فى بنية هذه المجتمعات وفى جماعاتها وأفرادها معاً، ويدلل على ذلـك بـشيوع القلـق، والخوف والمعاناة، وانعدام الأمـن، والخـوف مـن المـستقبل، والأنانيـة والفوضوية، وكراهية الأغيار والغرباء، وتصور أن الخلاص يكمن فى تفعيل هذه الكراهية، وفى الانكفاء على الذات والنكوص والارتداد إلـى الماضـى، والعزلة وتصور أن هذا الخلل يمكن مواجهته بالأصولية القائمة على قيم مـا قبل الدولة القومية الحديثة. ومن الطبيعى أن تستثير الأصولية الدينيـة لـدين بعينه رد فعل مماثل من أتباع الأديان الأخرى داخل المجتمع الواحد، أو بـين المجتمعات المتباينة وبعضها البعض. ويكون جماع ذلـك الانحـراف عـن الطريق السوى واستبدال وعود وآمال التحرر الاجتماعى بأصـوليات دينيـة تذهب بالبشر إلى مستنقع التعصب الأعمى لأديان متحاربة، وحيـث تنـدفع المجتمعات والجماعات الاجتماعية الحاملة لهذه الأصوليات إلى العنف فى كل اتجاه تحت أسر تجسيد الحلم، أو الوهم إن شئنا الدقة، وتكون النهايات غيـر العقلانية، إلا أنها نهايات منطقية تماماً وتتسق مع مقدماتها، حيث تنقسم هـذه المجتمعات والجماعات الإنسانية على نفسها المرة بعد المرة على أسس دينية وطائفية وعرقية أحياناً (٥٥).

* * * * * * *

* * * * *

إشارات ومصادر المقدمة والفصل الأول

(1) Sudbir kakar , the colors of violence cultural identities, religion and conflict , the university of Chicago press, Chicago, London, 1996. P. 186.

- Paul Crofts and Anjona Roy, Hindu fundamentalism- why we are concerned ?, Searchlight, January 2003. www. Searchlight magazine. com / stories / 01 2003.

(٢) صامويل هنتجتون، صدام الحضارات. إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة : طلعت الشايب، تقديم : صلاح قنصوه، سطور، القاهرة. ص ص ١٥٧ – ١٥٨.

(٣) راجع بشأن العودة المدوية للأديان والتحولات المعاصرة داخل الأديان الحية فى عالم اليوم :

- Daniel Bell, The return of the sacred ? The argument on the future of religion? In : Daniel Bell, the winding passage essays and sociological jaurneys 1960-1980, Abt Books, Cambridige, Massachusetts., 1980. PP. 326 - 352.

- Bryan Wilson, contemporary transformations of religion, oxford University Press, London., 1976.

– جيل كيبل، يوم الله. الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث. ترجمة : نصير مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ليماسول – قبرص، الطبعة العربية الأولى ١٩٩٢.

(4) K. Sreekrishna, Anote on Hindu fundamentalism, Form the Life of Ramanuuja, sreek rishna, & mm d, com. Thu Sep., 14 – 1995.

(٥) مراد وهبة، الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر، المنار، السنة الخامسة، العدد ٤٩ يناير ١٩٨٩، ص ص ٨٤ – ٩٧. وانظر أيضاً :

– جيل كيبل، يوم الله. الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث، مصدر سابق، ص ص ١٠ – ١٢.

(6) Niels C.Nielsen, Jr., fundamentalism, mythos and world religions, State university of New York Press, New York, 1993. PP. 1- 2.

(7) Lionel Coplan(ed), Studies in Religious fundamentalism, Macmillan Prss Ltd, London., 1987. P. 1.

(٨) محمود أمين العالم، الفكر العربى المعاصر بين الأصولية والعلمانية، قضايا فكرية، الكتاب الثالث عشر والرابع عشر، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣، ص ص ٩ – ١٧.

(٩) روجيه جارودى، حفارو القبور. الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

(10) Martin E.Marty and R.Scott Appleby (ed), fundamentalisms observed, in: The fundamentalism project, Vol.1, A study conducted by the American Academy of Arts and sciences, the University of Chicago Press, Chicago and London, 1991. P. V ii.

(11) William H. Mc Neill, fundamentalism and the world of the 1990 s, in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed), fundamentalisms and society, the fundamentalism project Vol. 2, sponsored by, the American Academy of Atrs and sciences, The university of Chicago Press, Chicago and London, 1993. PP. 558 - 573. P. 558.

وانظر أيضاً :

- روجيه جارودى، الأصوليات المعاصرة. أسبابها ومظاهرها، تعريب خليل أحمد خليل، دار ألفين، باريس، ١٩٩٢، ص ١٣.

(12) Niels C.Nielsen, Jr. Fundamentalism. Mythos and world religions, Op. Cit., P. 2.

وانظر أيضاً :

- Martin E. Marty and R. Scott Appleby, The Glory and the Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World, Beacom Press, Boston, Massachusetts, 1992. P.P 14 – 15., P. 176.

(13) Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed), Fundamentalisms Observed, Op. Cit., P. Vii.

(١٤) ميران مشيدلوف، الدين في العالم اليوم، دار العالم الجديد، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠، ص ص ١٥ – ١٦.

(١٥) رفيق حبيب، الاحتجاج الدينى في مصر، يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩ ص ص ٢٠ – ٢١، وانظر أيضاً :

- فريال حسن خليفة، أهمية العقل. الإصلاح الدينى والتواصل الحضارى، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١١٦ – ١١٧.

(١٦) مراد وهبة، إشكالية التنوير والثقافة، فى : مراد وهبة ومنى أبو سنة (تحرير)، ندوة التنوير والثقافة، معهد جوته، القاهرة، ١٩٩٠. ص ص ١ – ٨.

(١٧) هبرماس، القول الفلسفى للحداثة، ترجمة : فاطمة الجيوشـــى، منـــشورات – وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٥. ص ص ٩ – ١٢.
وانظر أيضاً.

– سمير أمين، تجاوز أم تطوير الحداثة، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعـــشرون، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٩. ص ص ٢٠٥ – ٢١٧.

(١٨) أحمد حسان، (إعداد وترجمة)، مدخل إلي ما بعد الحداثة، وزارة الثقافـــة، الهيئـــة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مارس ١٩٩٤ ص ص ٩ – ١٧.

(19) D. Bell, the End of Ideology : on the Exhoustion of Political ideas of fifties, The free Press, New York, 1960., PP. 402 – 403.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه عادة ما يؤرخ لفكرة نهاية الأيديولوجيا بمؤتمر الحرية الثقافيـــة الذى أقامته رابطة المثقفين الغربيين فى مدينة ميلانو الإيطالية فى منتصف سبتمبر من عام ١٩٥٥. راجع :

- Moskvichsov L.N., The End of Ideology : Illusion and Reality. Progress Publ; Ishers, Moscow. 1976.

ويتضمن الكتاب عرضاً ومناقشة نقدية لآراء بل في كتابه نهاية الأيديولوجيا، ولكتاب الإنسان السياسى : الأساس الاجتماعى للسياسة لسيمور مارتن ليبست lipset.

(20) Ibid., P. 416.

(21) Ibid., P. 406, 417.

(22) Lipuset S.M., The End of Ideology and ideology of Intellectuals, in: Shils E. (honor), Culture and its Creatures, the University of Chicago Press, Chicago., 1977, PP. 15 - 17.

(23) D. Bell, The Return to the Sacred : The Argument on the future of religion ? Op. Cit., PP. 326 – 327

(24) Ibid., P. 349.

(25) Ibid., PP. 343 – 346

(٢٦) هابرماس، الحداثة ضد ما بعد الحداثة، فى : مدخل إلى ما بعد الحداثـــة، مـــصدر سابق. ص ص ١٥٩ – ١٦٠.

(٢٧) مهدى عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية دار الفـــارابى، بيروت، ١٩٧٤، ص ص ١٨٧ – ١٨٨.

(٢٨) صامويل هنتجتون، صدام الحضارات. إعادة صنع النظام العالمى مـــصدر ســـابق، ص ١٧٠.

(٢٩) صامويل هنتجتون، المصدر السابق، ص ١٧١.
(٣٠) توماس ويلبورن، السياسة الدولية فى شمال شرق آسـيا والمثلـث الاسـتراتيجى : الصين – اليابان – الولايات المتحدة الأمريكية، مركـز الإمـارات للدراسـات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات العربية المتحدة، العـدد ١٢، ١٩٩٧، ص ص ١٠ – ١١. وانظر أيضاً :
– عبد العزيز حمدى عبد العزيز، التجربـة الـصينية. دراسـة أبعادهـا الأيديولوجيـة والتاريخية والاقتصادية، أم القرى للطبع والنشر والتوزيـع، القـاهرة، الطبعـة الأولى، ١٩٩٧. ص ص ١٠٩ – ١٢٣.
(٣١) صامويل هنتجتون، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص ص ١٧١ – ١٧٣.
(٣٢) المصدر السابق، ص ص ١٧٤ – ١٧٥. وراجع أيضاً :
– فؤاد مرسى، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافـة والفنـون والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٠.
– البنك الدولى للإنشاء والتعمير، تقرير عن التنمية في العالم ١٩٨٦، مركـز الأهـرام للترجمة والنشر، الأهرام، القاهرة، يوليو ١٩٨٦.
(٣٣) صامويل هنتجتون، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص ص ١٧٥ – ١٧٨. وراجع أيضاً.
– البنك الدولي للإنشاء والتعمير، تقرير عن التنمية في العالم ١٩٩٦، مركـز الأهـرام للترجمة والنشر، والأهرام، القاهرة، ١٩٩٦.
– فوزى درويش – الشرق الأقصى – اليابان والصين، مطابع غباشي، طنطا، ١٩٩٦.
(34) Sudbir Kakar, The colors of Violnce Cultural Identities, Religion and Conflict, Op, Cit., P. 181.
(35) Ibid., P. 181.
(36) Ibid., PP. 186 – 187.

راجع أيضاً للباحث :
– عبد الله شلبى، الدين والصراع الاجتماعى فى مصر ١٩٧٠ – ١٩٨٥، سلسلة كتـاب الأهالى (رقم ٦٧)، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، القاهرة،٢٠٠٠.
– عبد الله شلبى، (تقديم وترجمة)، الدين والمجتمع والدولة في مـصر خـلال الربـع الأخير من القرن العشرين، الجزء الأول، رامتان للنشر والتوزيـع، الإسـكندرية، ٢٠٠١.
(37) Shmuel N. Eisenstadt., Historical Context of the Development of Contemporary Fundamentalist Movements, in : Furio Cerutti and Rodolfo Ragionieri (eds), Identities and Conflicts, The

Mediterranean, Palgrave Publishers Ltd. London., 2001, PP. 55 - 77., PP. 55 – 56.

(38) Ibid., P. 56.

وراجع أيضاً :

- فؤاد مرسى، الرأسمالية تجدد نفسها، مصدر سابق، ص ص ٢٠٨ – ٢١٣، ص ص ٤٠٨ – ٤١٦.
- البنك الدولى للإنشاء والتعمير، تقرير عن التنمية في العالم ١٩٨٦، مصدر سابق. ص ص ٢١٤ – ٢١٧.
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.

(٣٩) راجع : حول التأثيرات المتباينة للعولمة على التكوينات الاقتصادية والاجتماعية باختلاف مستويات تطورها :

- GoldblatlD. HeldD., Golobal Transformation : Concepts Areguments and Evedence, Polity Press, Cambridge., 1999, PP. 11 – 13.
- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، الأهرام، القاهرة، ١٩٩٣.
- محمود أمين العالم، العولمة وخيارات المستقبل، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون، مصدر سابق، ص ص ٩ – ١٣، ص ص ١١ – ١٤.

(40) Shmeul N. Eisenstadt. Historical Context of the Development of Contemporary fundamentalist Movements., Op. Cit, PP. 56 - 57.

(٤١) السيد يسين، الوعى التاريخى والثورة الكونية. حوار الحضارات فى عالم متغير، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٥. وعلى وجه الخصوص الفصل الخامس من الكتاب والذى يحمل عنوان : تغيير العالم جدلية السقوط والصعود والوسطية، ص ص ٧٧ – ١٠١.

(٤٢) محمد حافظ دياب، تعريب العولمة مساءلة نقدية، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون، مصدر سابق. ص ص ١٣٧ – ١٦٤.

وانظر أيضاً.

- طاهر لبيب، تعريف المثقف العربي للعولمة والحتمى أم الكارثة، قضايا فكرية، المصدر السابق، ص ص ٢٠١ – ٢١٧.
- صلاح قنصوه، تقديم كتاب صدام الحضارات، مصدر سابق، ص ١٠ – ١٢.
- كمال أبو ديب (المترجم)، مقدمة الترجمة العربية للكتاب إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ص ١٠، ٢٧.

(٤٣) سمير أمين، إمبراطورية الفوضي، ترجمة : سناء أبو شقرا، دار الفارابى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١. ص ١٠٤.

(٤٤) محمد حافظ دياب، تعريب العولمة، مصدر سابق، ص ص ١٣٧ – ١٦٤.

(45) Shmuel N. Eisenstadt, Historical Context of the development of Contemporary fundamentalist movements, Op. Cit., P. 59.

(46) Ibid., Op. Cit. P. 59.

(٤٧) أنطونى جيدنز، بعيداً عن اليسار واليمين. مستقبل السياسات الراديكالية، ترجمة : شوقى جلال، عالم المعرفة ٢٨٦، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ٢٠٠٢، ص ١٢، ص ٣٥.

(48) Shmuel N. Eisenstadt, Historical Context of the Development of Contemporary Fundamentalist Movements., Op. Cit. P. 59.

(٤٩) صامويل هنتجتن، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص ص ١٦٠ – ١٦١.

وانظر أيضاً :

- أدوين رايشاور، اليابانيون، ترجمة، ليلي الجبالي، مراجعة : شوقي جلال، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إبريل، ١٩٨٩، ص ص ٢٢٧ – ٢٢٩.

(٥٠) هانس بيتر مارتين، هارالدشومان، فخ العولمة. الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة : عدنان عباس على، مراجعة وتقديم : رمزى زكى، عالم المعرفة ٢٣٨، المجلس الوطنى للثافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ١٩٩٨، ص ص ٥٤ – ٥٧.

(٥١) السيد الحسينى، المدينة : دراسة فى علم الاجتماع الحضرى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨١، ص ص ١٩٩، ٢١١.

(٥٢) هانس بيتر مارتين، وهارالدشومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، مصدر سابق ص ٢٦٤.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

(٥٤) صامويل هنتجتن، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص ١٦١.

(55) Shmuel N. Eisenstadt, Hlistorical Context of the Development of Contemporary Fundamentalism Movements, Op. Cit., P. 59.

الفصل الثانى

الأصولية الهندوسية
أوهام الليبرالية والانسحاب من مسار العلمنة

أولاً – الهندوسية واندماج الدين والقومية.
ثانياً – الانبعاث المعاصر للأصولية الهندوسية.
ثالثاً– الأصولية واليمين الهندوسى الجديد.
رابعاً– الأصولية الهندوسية وتفسخ المجتمع الهندى.

أولاً – الهندوسية واندماج الدين والقومية :

تكاد تكون الحدود الفاصلة بين التاريخ والخرافة، بين الواقع والأسطورة، وبين السياسة والدين غير واضحة، بل وضبابية إلى حد كبير فى المجتمع الهندى. فالكثير من الهندوس لا يبدون اهتماماً كبيراً بشأن الحياة المشخصة أو الواقعية لآلهتهم المقدسة، ولا يهتمون بحال بالعلاقة بين المثال والواقع، أو بين المذهب والاعتقاد الصحيح وغير الصحيح، فهذه القضايا من وجهة نظرهم مرتبطة بالمجتمعات التى تقع غرب شبه القارة الهندية ولا شأن لهم بها، فالأمة الهندوسية تنطوى فى وجودها على مستويات وأشكال متعددة للحقيقة، وهى تحمل فى وعيها الجمعى تأويلها الخاص للأسطورة.

وتؤمن الغالبية الساحقة من الهندوس، وعن يقين قاطع، أن كلاً من الإله راما، والإله كريشناهما التجسيد الصحيح للإله الأعلى فشنو الذى عاش قبلاً على الأرض. كما يُعد الفرق والاختلاف بين ما هو إلهى وإنسانى ليس من الأمور المهمة والفاصلة كما هو حادث فى الديانات التوحيدية، وأعنى اليهودية والمسيحية والإسلام، ذلك أن إله الهندوس أو آلهتهم، ليست مفارقة وتقبع خلف العالم الطبيعى، عالم الحس والمشاهدة، وإنما كل ما هو إلهى ومقدس لدى الهندوس موجود داخل هذا العالم وليس مفارقاً له (١).

والهندوسية كدين، ليست لها صيغة محددة المعالم على مستوى العقيدة والشريعة والعبادات، ولذلك فهى تشتمل على عقائد، منها ما يهبط إلى عبادة الحجارة والأشجار والحيوانات وحتى الأعضاء التناسلية للذكر والأنثى، ومنها ما يرتفع إلى مستوى التجريدات العقلية الفلسفية الدقيقة والرصينة. وفى قانون الأحوال الشخصية الهندى عرفت الحكومة الهندية الهندوسى بأنه الشخص الهندى الذى ليس مسلماً ولا مسيحياً ولا زراد شتياً ولا يهودياً، وهو تعريف بالسلب، ويعد هذا النوع من التعريفات – من وجهة نظر المناطقة – أضعف أنواع التعريفات.

وتشتمل الهندوسية على كثرة بالغة من العبادات والفرق الدينية التى تضرب جذورها فى أعماق سحيقة لتراث إنسانى بالغ فى القدم، وعلى الرغم من كون المفاهيم والممارسات العملية التى يرعاها هذا التراث القديم تؤثر فى هذه العبادات والفرق الدينية وتضفى عليها طابعاً هندوسياً مميزاً ؛ فإن هذا التراث القديم ذاته هو الحصيلة النهائية لمؤثرات تاريخية وثقافية تتسم بالثراء

والتنوع البالغ جاءت من قارة آسيا عموماً، وشبه القارة الهندية على وجه الخصوص، وبحيث استوعب هذا التراث فى داخله كل الآلهة المحلية، وآلهة القبائل، وكثرة من الطقوس والفلسفات والمعتقدات [٢].

وتتأسس الهندوسية كدين على مجموعة من المصادرات والمسلمات الأنطولوجية لعل من أهمها ما يلى [٣] :

١- الإيمان بوحدة الوجود فالأله - أو الآلهة - موجودة داخل العالم الطبيعى وليست مفارقة له، والإيمان بالتصور الدائرى لحركة التاريخ والزمان فهى لا تأخذ شكل التطور الخطى، وإنما ثمة تصور دائرى حتمى حيث تتكرر الحياة ويعيد التاريخ نفسه بلا نهاية، وعبر دائرة واسعة لا نهاية لها وتستغرق زمناً يمتد إلى ملايين السنين وليس ثمة بداية أو نهاية للذاريخ، وحتى الآلهة هى أيضاً تحيا وتموت وتولد من جديد مرة بعد مرة فى نمط دائرى مستمر لا نهاية له.

٢- وفى هذا التصور الدائرى تعد الكارما Karma محوراً أساسياً، وهى تعنى حرفياً قانون الجزاء على نحو ما جاء فى عقيدة التناسخ الهندوسية. وتقرر الكارما أن الآلهة والبشر على حد سواء يتحملون نتائج أعمالهم فى هذه الحياة الدنيا أو فى الحياة المقبلة عند انتقال النفس من جسد إلى جسد آخر، وعلية فحياة الناس وما اقترفوه من فضائل وآثام تكون ثمرة أعمالهم السابقة، وحياة الإنسان الحالية حلقة فى سلسلة يحياها ويحددها فعله فى الحياة السابقة، والكرما تعد مقدمة منطقية لعودة الموتى وتعاقب أزمنة الحياة.

٣- وفى توازى مع الكرما تقوم عقيدة التناسخ أو السمسارا Samsara وهى تقر تعاقب أزمنة الحياة والميلاد، وإعادة الميلاد للأفراد والآلهة ؛ فالنفس تموت على نحو متكرر وتولد من جديد، وتتجسد على نحو متكرر فى كائن حى جديد، إلا أن النفس لا تدرك أنها كانت حية قبل حياتها هذه، والسمسارا حلقة مفرغة رهيبة، وتعبر أولاً عن الصورة فى العالم الحادث، ثم الانبعاث من جديد بشكل متتابع.

٤- وبالرغم من التناسخ، فثمة إمكانية للفرار من التكرار الممل لتجدد الموت وتجدد الميلاد، وذلك عن طريق النرفانا Nirvana، وهى تعنى الوصول إلى حالة سامية من التحرر الإنسانى التى تتأسس على إخماد رغبات الإنسان وغرائزه.

٥- والداهما Dhamma هى القانون الأخلاقى فى الهندوسية، وتشتمل على المذاهب والمبادئ التى يمكن أن تنتهى بالإنسان إلى الانعتاق من أغلال الوجود الأرضى، كما تشتمل أيضاً على الملاحم والسير وحكايات الخوارق والأساطير، ونظام الطبقات والطوائف المغلقة فى مجال السلوك اليومى وحياة المجتمع، وحيث يتم ترتيب الطوائف Castes تبعاً لنقائها الداخلى، وهى تضع قيوداً صارمة على الأكل والشراب والأخوة مع أعضاء الطائفة المغلقة والطوائف الأخرى، والتى تأخذ سلماً متدرجاً هابطاً وصولاً إلى الطوائف التى لا يجوز لمسها أو الاقتراب منها فى أسفل السلم. وتنمح الداها عبر نصوصها مكانة سامية وسلطة مطلقة لرجال الدين الهندوس خاصة فى الطوائف الهندوسية المحلية، إلى حد الاتفاق الجمعى والعام بين الهندوس على اعتبارهم الحكام الدينيين والأخلاقيين الذين يتعين الخضوع لسلطانهم ومشيئتهم.

٦- والفيدا Veada هى كتاب الهندوس المقدس ويضم أربعة أسفار، السفر الأول أنشودة لتمجيد الآلهة والسفرين الثانى والثالث لتقديم القرابين للآلهة، وما يترتب عليها من اهتمامات، أما السفر الرابع فهو سفر الفقراء. وكل هندوسى يولى هذه الأسفار قدرها من الإجلال والاحترام وتنسب صفة الهرطقة لكل من ينكرها صراحة، وتتسم الفيدا بالعصمة والسلطة المطلقة، ويعجز الهندوس عن تحديد أصلها ومنشأها، ولذلك فإنهم يقفون عند حد التأويل الحرفى لنصوصها.

٧- وتؤكد الهندوسية على وجود مستويات متعددة ومتنوعة للحقيقة العليا المطلقة، وهى لا تزعم ولا تدعى تفردها بامتلاك الحقيقة المطلقة ففى الهندوسية لا يوجد إله واحد، أو مُخلص، أو نبى يأتيه الوحى، ولا كتاب مقدس واحد لكل البشر على اختلافهم يتعين عليهم الالتزام به. والهندوسى الحقيقى والصادق لا يزعم أبداً أن كتابه المقدس هو وحده

الصحيح وكتب الديانات الأخرى كاذبة خاطئة، ولا يمكنه الإدعاء بأن الهندوس وحدهم الذين يعتقدون بوجود إله، ويؤمنون به ويعبدونه، وأن غير الهندوس مآلهم الجحيم. ولكل هذه الاعتبارات تنطوى الهندوسية على مستويات متعددة للحقيقة، كما ذكرت سلفاً، وهى تقدم تأويلات بعينها للأساطير ويعد التساؤل عن العلاقة بين الأسطورة والواقع، وعن مدى صحة أو فساد الاعتقاد معايير غربية لا تعرفها الهندوسية.

٨- وتنطوى الهندوسية على بناء طائفى صارم لصياغة الفرد الهندوسى، وتحديد مجال حركته. وتقوم الطائفة بدور مهم كأطار نظامى للهندوسية، وهى أيضاً أشبه ما تكون بتنظيم كنسى لهذه الديانة. ويضاف إلى ذلك ما تفرزه الهندوسية من تقاليد تؤكد على احتقار العالم الدنيوى وأدانته، ومن ثم ضرورة الانسحاب منه وعدم العمل على ترقيته والمشاركة فى تفاعلاته، الأمر الذى يعنى أن الهندوسية تؤسس فرداً لا يتطابق إيجابياً مع النظام القائم، وإنما هى تفرض على معتنقيها وفاعليها موقفاً صوفياً، يعيشون فى العالم فى إطار شرنقة قيميه تجعلهم بعيدين عن هذا العالم، يأكلون منه ولا يعملون له، يعيشون فيه ويتمنون ألا يكونوا به، يدينونه ويحتقرونه، ومن ثم يعجزون عن المشاركة فيه أو التكيف وفقاً له، وكل هذه المسالك تشير وتنتهى إلى موقف سلبى كامل أمام الحتمية الاجتماعية.

٩- وعلى الرغم من أن الهندوسية لا تعرف الرهبنة الرسمية إلا أن نسقها الفلسفى والأخلاقى يشير إلى نوع من الزهد فى العالم. فكل الأنشطة العادية فى هذا العالم، سواء كانت أسرية، أو اقتصادية، أو سياسية... ما هى إلا واجبات يتعين تأديتها، ولكنها ليست أهم جوانب الحياة فعالم الظواهر ليس إلا وهماً، وثمة وسائل مختلفة كالتهذيب البدنى والتأمل والصلاة، يمكن أن تساعد الناس على إدراك الحقيقة المتسامية وراء الأشياء المادية والعلاقات الاجتماعية، ولكى نفهم العالم على هذا النحو، ونتحكم فى النفس البشرية ونسيطر عليها ؛ فإنه يتعين علينا التأكيد على هذا المنحى فى الزهد.

وتستخدم لفظة هندوسية Hinduism فى الأزمنة المعاصرة للإشارة إلى أنساق من المعتقدات والممارسات والطوائف الدينية المتنوعة وهى ترى أن البشر، كل البشر، يتعين عليهم أن يكونوا أحراراً تماماً فى إتباع معتقداتهم الخاصة والمتعلقة بالقضايا الروحية، والوجدانية، والمادية ودون خوف من عقاب أو تأديب. وهى تدعو إلى بناء مجتمع متسامح يتيح حرية الاعتقاد والتعبير، ويعمل على بعث وإحياء الأساليب القديمة للأسلاف بشأن الحياة الإنسانية القائمة على الرحمة دون حاجة إلى فرض الإيمان بنبى واحد بعينة، أو كتاب مقدس واحد، أو ثقافة أو عنصر محدد. فالهندوسية تعترف بصحة وسلامة جميع الأديان، برغم ما تنطوى عليه هذه الأديان – من وجهة نظر الهندوسية – من ضيق أفق وغلظة وقسوة واضحة. أن جميع الأديان سواء لدى الهندوسية، لا فرق بين دين وآخر، وهو ما يعتبره أصحاب هذه الديانات، خاصة التوحيدية منها، نوعاً من الكفر والتجديف بحق الدين أو الإله. ومن وجهة النظر الدينية، ثمة هندوس تقليديين يبغون إحياء القيم الهندوسية القديمة وصيانتها، وكذلك طرائق الحياة الهندوسية التى تشكل فى مجموعها ثقافة تؤكد على الحب والتقوى والتأمل والتفكير، وهذه القيم الهندوسية التقليدية ليست مرهونة بحال ولا تشترط القطعية أو الدوجماطيقية الأصولية (٤).

وقد بزغت الهندوسية الحديثة مع بداية القرن التاسع عشر وكرد فعل متأخر للغاية على وجود بعثات التبشير المسيحية، والحكم الاستعمارى البريطانى. والأمر الذى لا شك فيه أن الطرق الجديدة فى العبادة، وبعض التصورات اللاهوتية داخل الهندوسية الحديثة قد استوحت بالفعل النموذج المسيحى الغربى. وكان الجواب الهندوسى على هذه المؤثرات المسيحية الغربية، وعلى خطر التهديد المتمثل فى التحول إلى المسيحية، هو محاولة تجاهل المسيحية بكل مستويات وجودها كعقيدة وممارسة، ثم القيام بمحاولة لإحياء وبعث الهندوسية من جديد، أو إصلاحها على نحو يجعلها تتوائم وحاجات العصر ومتطلباته والبعد الإنسانى فى وقت واحد. والحقيقة الواضحة هنا أن الإصلاح الدينى الجذرى للهندوسية قد ظهر أولاً، ثم أعقبه انتشار الحركات الهندوسية انتشاراً واسعاً، إلا أن هذه الحركات وبرغم جهود الإصلاح ظلت أكثر صرامة فى الدفاع عن الديانة التقليدية (٥).

وفى القرن العشرين، وقعت الهندوسية كدين فى أسر القومية وشراكها وما تطرحه من مشكلات متأججة وقابلة للاشتعال يوماً بعد يوم. وظهر إلى الوجود مركب جديد حى ومتأجج هو القومية الدينية الهندوسية، وكان من شأن هذا الاندماج بين الهندوسية كدين والقومية الهندوسية أن صارت الهندوسية ليست ديناً فحسب، وإنما وطناً وجنسية، الأمر الذى دفع بالعلاقات بين أبناء الوطن الهندى الواحد على تعدد دياناتهم إلى أقصى حد من العداء، فالقوميون الهندوس ارتأوا أن العمل السياسى كان من صميم تعاليم الإله كرشنا Krishna، وأن تعاليمه تضمنت الإقرار بالأهمية المقدسة للعنف فى دعم العمل السياسى (٦).

وحتى نهاية السبعينيات من القرن العشرين المنصرم، كان المجتمع الهندى فى جوهره مجتمعاً علمانياً تعددياً على الأصعدة الدينية، واللغوية، والعرقية أو الأثنية والسياسية، وكان الدستور الهندى يكفل احترام وضمان الحقوق الثقافية والدينية والسياسية لكل الهنود وعلى وجه الخصوص للأقليات داخل المجتمع الهندى. وكان التحدى الكبير والأكثر خطورة للديمقراطية والعلمانية الهندية لا يتأتى من قبل الممارسات والسياسات الدينية / الطائفية، وإنما كان متمثلاً فى الحركات الأثنية اللغوية، وفى تفاقم حدة الصراع الطبقى الاجتماعى خاصة فى المناطق الريفية الهندية، ومع مطلع الثمانينيات من القرن العشرين بزغت الأصولية الدينية السياسية الهندوسية متجسدة فى جماعات من الهنود المحافظين الرجعيين دعاة النكوص والانكفاء إلى الماضى السحيق لإسترجاع، وبعث الأعراف والعادات والتقاليد وكل طرائق الحياة الهندوسية القديمة (٧).

وعلى امتداد العقد الثامن من القرن المنصرم، بدت الأصولية الهندوسية كموجود اصطنعته الطائفية الدينية إلى حد صعوده واحتلاله صدارة المشهد الهندى لتصبح، أى الأصولية الهندوسية، وحدها التعبير الحقيقى عن الوعى والبعث القومى الهندوسى، وتعلن بجسارة وجرأة كافية عن انبعاث الهندوسية العظمى من جديد، ومن ثم اعتبرها البعض، فى جانب مهم منها، ردة فعل لافول الحركات القومية السياسية الهندية الراديكالية التى قادت الهند فى نضالها من أجل الحرية والاستقلال والتقدم، كما اعتبرت أيضاً محاولة لبعث الروح القومية الهندوسية ثانية، وإعطائها قوة دفع جديدة (٨).

وثمة مؤشرات واقعية عديدة تمكن المراقبون [٩] لهذا الصعود الأصولى الهندوسى من رصدها، وهى مؤشرات تؤكد هذا الصعود وعلى مستويات عدة، فالاحتفالات الدينية الهندوسية بدأت تأخذ طابعاً حاداً وصاخباً، إذ يرتفع ضجيجها وهى تعلن عن ذاتها، بل وبدأت تأخذ هذه الاحتفالات طابعاً عسكرياً ومسلحاً من قبل الأصوليين الهندوس، وتتجاوز حدود المحليات الهندية لتأخذ أبعاداً قومية على امتداد الهند بأسرها. وصار التناغم والتسامح الدينى، الذى دفع المهاتما غاندى حياته ثمناً له، يتعارض وبشكل حاد مع الحدود والانتماءات الطبقية والطائفية الدينية واستخدمت وسائل الإعلام الجماهيرى الهندية لتعزيز هذا التعارض والتقابل، ولترسيخ الانتماء الدينية والتحزبات الطائفية والعرقية وتفعيلها وبدا واضحاً أن الحكومات الهندية المتعاقبة خلال العشرين عاماً الأخيرة من الألفية الميلادية الثانية، قد اختارت الإنحياز إلى جانب الأصولية الهندوسية الآخذة فى الصعود والتنامى، وعلى وجه الخصوص مع مجىء حزب جاناتا **Bharatiya janata party** **(B.J.P.)** إلى السلطة، وهو الحزب المعروف بارتباطاته القومية مع الجماعات الأصولية الهندوسية وبعد أن أوقع الهزيمة بأنديرا غاندى وحزب المؤتمر عام ١٩٧٧. وحتى عندما عادت أنديرا غاندى إلى السلطة ثانية، فإنها أبقت على حزب جاناتا داخل الائتلاف الهندى الحاكم.

ثانياً – الانبعاث المعاصر للأصولية الهندوسية :

إذا كان من السهولة بمكان، وعلى نحو نسبى، أن نعين أسس الأصولية ومرجعياتها العليا فى الديانات الثلاثة الكتابيـة، أعنى اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك بالنظر إلى وجود كتاب مقدس واحد، ونبى بعينه، وتفسيرات وشروح للعقائد والشرائع الحاسمة والفاصلة، والتى يمكن لاتباع كل دين تبينها والالتزام بها، فضلاً عن تاريخ كل دين، وما تم التبليغ عنه من سنن الأنبياء، والتابعين، والسلف العدول الأوائل فى العصور الأولى لكل دين من هذه الأديان الثلاثة [١٠] إذا كان ذلك كذلك فى الديانات الكتابية ؛ فإن الأمر يكون مغايراً لهذا النحو فى الهندوسية، والسيخية، والبوذية، والكونفوشية.

إننا نواجه صعوبة نسبية لإقرار وجود مثل هذا النوع من السلطة والمرجعية المطلقة والعليا. ففى هذه الأديان تتسع قاعدة القدرات الإبداعية

للبشر الأصوليين إلى حد أنهم بأنفسهم يقومون ببناء العقائد ويضعون الشرائع، ويحددون الأصول التى يتعين أن تكون لها المرجعية المطلقة والعليا فى هذه الديانات، والتى يصفها البعض بكونها ديانات أرضية، إننا نكون بصدد أنماط متنوعة ومتباينة من العقائد التى تأتى فى سياقات ضخمة من التعاليم، والكتب المقدسة، والملاحم، والروايات التاريخية، والأساطير، والأنبياء الذين لم يزعموا قط أن الآلهة، أو الألة قد تحدث فى آذانهم، أو أنهم يأتيهم الوحى من السماء. بل إن الأمر يصل إلى حد أن الآباء المؤسسين للحركات الأصولية فى هذه الديانات من الممكن أن يكونوا رموزاً لشخصيات أسطورية أو خرافية، وفى حالات أخرى يسود اعتقاد بين اتباع هذا الدين أو ذاك، بأن الآلهة قد تجسدت فيهم وحلت بأبدانهم (١١).

وعلى امتداد النصف الأول من القرن العشرين برز المهاتما غاندى (١٨٦٩ – ١٩٤٨) كقائد عظيم للهندوسية. ارتأى غاندى أن الهندوسية تعلمنا أن الدين حياة ذات فعل هادف، يرفض العنف والحاق الأذى بالآخرين، كما كان له دور فعال فى مواجهة قضية المنبوذين أو الذين لا يجوز لمسهم أو الاقتراب منهم إى الطبقات الدنيا فى الهند وأسماهم أطفال الله، وعمل على تحريرهم من العجز الاجتماعى. وعبر قيادته لنضال الهنود ضد الاستعمار البريطانى، اعتبر غاندى أن قضية إحياء الهوية الهندوسية قضية محورية تشكل جوهر هذا النضال، وترتب على ذلك نتيجتين مهمتين، الأولى أن نزعة إقتداء الهنود بالغرب صارت وكأنها خضوع أعمى لقيم الغرب الرأسمالى المسيطر والمستعمر وليس لقيم العقلانية والاستنارة ذات الطابع الإنسانى العام. والنتيجة الثانية أن خلاص الهند صار مرهوناً بدعوة دينية هندوسية أساسها العودة إلى الأصول الهندوسية وما خلفه الأسلاف الأوائل للشعب الهندى (١٢).

وكانت الترجمة الفعلية لهذه التصورات والرؤى دعوة غاندى لاستخدام اللغة الهندية كلغة قومية، ومطالبته بأن تكون الهند قرية مكتفية بذاتها وتعيش فى وئام ووفاق وقناعة، لا تقربها شرور الصناعة الحديثة والحضارة الغربية التى ارتأى أنها تجسيد لمملكة الشيطان فى مقابل مملكة الله، وكان يعني بها الحضارة الهندية القديمة، وهذه الثنائية التى طرحها غاندى شبيهة تماماً بثنائية سيد قطب المنظر المعتمد للأصولية الإسلامية، وكل ما هنالك أن الأسماء

تغيرت قليلاً فالعالم لدى قطب ينقسم إلى مجتمع جاهلى وآخر إسلامى بالنظر إلى أن الجاهلية حالة وليست ظرفاً أو مرحلة تاريخية، وهى، أى الجاهلية، تقوم بسبب الفصام النكد بين الدين والمجتمع والدولة. ولقد كان من شأن ثنائية غاندى بين مملكة الله ومملكة الشيطان أن تمهد الطريق لإفراز أصولية هندوسية ترفض المجتمع المعاصر أو مملكة الشيطان بما تنطوى عليه من انفجار معرفى وثورة علمية وتكنولوجية، وترى أن من حقها قتل كل من ينحاز إلى الحضارة الغربية بكل مكوناتها وإفرازاتها (١٣).

وبالنظر إلى هذا التحليل المتقدم، يُعد غاندى، وبرغم تاريخه النضالى والوطنى، باعثاً للأصولية الهندوسية وزعيمها الأول فى تاريخ الهند الحديث والمعاصر، والذى كان عليه أن يدفع حياته ثمناً لتسامحه مع الأصوليات الدينية وعلى يد أصولى هندوسى متعصب.

وتتشكل الأصولية الهندوسية من العديد من الحركات والجماعات والطوائف الهندوسية المتباينة يأتى فى مقدمتها من حيث الظهور التاريخى حركتى Arya Samaj و Brahamo Samaj كحركات إحيائية طقوسية وشعائرية، ثم تتابع بعد ذلك ظهور الحركات الأصولية الهندوسية، مثل Sangh Parivar و Bajrang Dal، و Vedas Ramayana و Agamas و Gita، والحركة الأخيرة تُعد من أقوى الحركات الأصولية الهندوسية المعاصرة، هذا فضلاً عن الأجنحة اليمينية الدينية داخل الأحزاب السياسية الهندية المتقابلة والمتناحرة أيضاً (١٤).

وتباين هذه الحركات والجماعات والطوائف الهندوسية مردود فى جانب مهم منه إلى تنوع وتعدد المطلق الأصولى الهندوسى، فهو ليس واحداً بالضرورة، كما أن الهندوس ليسوا على عقيدة إيمانية واحدة بالرغم من وجود إيمان واحد يسمى الهندوسية. وإن كان هذا لا ينفى وجود عقائد عامة شائعة ومشتركة تتحق قدراً من التناغم بين هذه الحركات والجماعات والطوائف الهندوسية، والتى يمكن إدراجها تحت ما يطلق عليه الأصولية الهندوسية المعاصرة (١٥).

وقد قامت معظم الحركات الأصولية الهندوسية التى أشرنا إليها سلفاً بإنشاء مدارس خاصة لنشر رؤيتها وتصوراتها الأصولية الهندوسية بين الأجيال الجديدة الوافدة فى المجتمع الهندى، وعمدت إلى تحقيق النصوص الدينية الهندوسية وإعادة طبعها ونشرها، كما أدخلت إصلاحات جذرية على

نظام الكهنة، وإدارة المعابد الهندوسية، وممارسة الطقوس الدينية، ونهضت بمسئولياتها تجاه واجب الدفاع عن الهندوسية وأعمال التبشير النشط لها، وتعد مؤسسة راما كريشنا التبشرية نموذجاً حياً ومعاصراً للأصولية الهندوسية التى تأخذ منحاً ليبرالياً، ويوجد بجانبها الكثير من الحركات والجماعات الأقدم منها والتى تعمل جاهدة لأحياء التقاليد الهندوسية والمحافظة عليها (١٦).

وتمثل أساطير الهند قيمة مهمة لدى الأصوليين الهندوس، فهى موضع توقير وإجلال من جانبهم. وقد سعت الأصولية الهندوسية إلى توحيد أساطير الهند المتنوعة والمتباينة وإدماجها فى نسق واحد من المفاهيم والأفكار والتصورات الفعالة وذات الجاذبية مثل الأرض الأم المقدسة للهندوس، أم الهند، والآلهة التى تتجسد فى الأرض، والأنهار، وغيرها من الأماكن المقدسة فى شبه القارة الهندية، إلى حد اعتبار أرض الهند بأسرها مكاناً مقدساً، ويتعين النضال من أجل أن يظل طاهراً لا يدنسه الأغيار المخالفين من المسلمين والمسيحيين والسيخ والبوذيين وغيرهم (١٧).

وبالنسبة للملايين من الفلاحين الهنود فإنهم يجلون الآلهة ويعبدونها حق عبادة بحسبانها حامية القرية والمدافعة عنها، وباعتبار هذه الآلهة ممثلة لقوى الطبيعة ومسيرة لها ووفق مشيئتها. وبقدر ما تكون الآلهة كريمة ورحيمة بهم ؛ إلا أنها فى الوقت ذاته تضمر الغضب والشر ويمكن أن تنزل عقابها بهم. وقد تمت عملية استيعاب واستدماج كل أساطير الهند والموجودة فى الديانات التقليدية الهندوسية لتشكل كلاً عقيدياً متماسكاً مقروناً بوجود الأضرحة والمزارات والأنهار ومناطق أخرى عديدة على المستوى المحلى والإقليمى، والتى تضفى عليها صفة القداسة، وتحولها إلى مواضع مقدسة يحج إليها الهندوس، كما تحدد فى الوقت ذاته حدود أراضى الهند المقدسة (١٨).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم الإقليم أو المنطقة المقدسة تاريخياً، لم يكن مفهوماً ذى صيغة سياسية، فاسم الهند لم يكن مستخدماً من قبل، كما لم تكن هناك سلطة أو حكومة مركزية فى شبه القارة الهندية، وإنما كانت توجد سلطات الأقاليم والممالك المحكومة من قبل سلالات حاكمة تتبادل مواقع السلطة والسيطرة، وبالرغم من ذلك التفتت إلا أن الوحدة الرمزية كانت موجودة على امتداد التاريخ على صعيد الأرض والطبيعة الهندية الممتدة، وكانت الأقاليم تتحدد وفق ما تضمه من أماكن مقدسة. وعلى المستوى العملى

كانت قوى الضبط والتحكم فى المجتمع الهندى تتمثل فى الشريعة الهندوسية أو الدهما Dhamma، وفى الروايات والأساطير، والطقوس والشعائر المقدسة، والآلهة المعبودة، وعلى وجه الخصوص المعبودات والأضرحة المقدسة فى المعابد المحلية للقرى الهندية (١٩).

وقد عمدت الأصولية الهندوسية المعاصرة إلى إحياء وبعث أساطير الهند القديمة والتى تضرب بجذورها فى التاريخ السحيق لحياة وتفكير المجتمع الهندى القديم لتخلق منها رموزها المعتمدة. وكل ما فعلته الأصولية الهندوسية المعاصرة هو إعادة صياغة هذه الأساطير فى قوالب وصيغ دينية / سياسية قادرة على تعبئة الهنود والتأثير الفعال فى وعيهم وفعلهم، وإعادة ارتباطهم الوثيق بتراثهم وأساطيرهم، ولضمان الدعم والتأييد الجماهيرى للحركات الأصولية (٢٠).

ولذلك يُعد النموذج المثالى للأصولى الهندوسى، هو ذلك الهندوسى الذى يوقر أساطير الهند ويُجلها، وهو المحارب الهندوسى التقليدى الذى يعد مثالاً للنظام والانضباط داخل الجماعة الهندوسية التى يكن لها كل الولاء والانتماء، ويبذل أقصى جهده فى الإعداد والتدريب البدنى، لأن أرض الهند المقدسة ينبغى أن تظل نقية طاهرة من خلال فرض النظام والانضباط الذى يفرضه ويباشره المحاربين الهندوس الأشداء الذين يتبعون بإخلاص طقوس وتعليمات الداهما، ويكرسون أنفسهم لخدمة الآلهة، وهم على استعداد دائم للتضحية بأرواحهم قرباناً فى سبيل الدفاع عن هذه الآلهة ولتحقيق الأهداف الهندوسية السامية التى تتجاوز العالم الدنيوى. وعلى الفرد الهندوسى الذى يلتحق بالطائفة الأصولية الهندوسية المناضلة، التخلص تماماً من مشاعر الأنانية وغلبة الروح الفردية، وهو يستمتع بأداء وإنجاز دوره فى الحياة، وما يطلب منه من أفعال دونما اهتمام أو تعلق بنتائج هذه الأفعال، ويؤمن الأصولى الهندوسى إيماناً راسخاً بالتعاليم والواجبات الأسرية والمجتمعية التى نصت عليها الداهما ويلتزم بها فى حياته اليومية (٢١).

ويتعين على الأصولى الهندوسى دفع المظالم الواقعة على الهندوس والتصدى للأعمال الوحشية والشريرة التى تقترف بحق الهندوسية. إن عليه واجب الدفاع عن معتقده الأصولى، وأن يهب حياته فى سبيل ما يؤمن به، ومعاقبة كل من ينتهكون أصول المعتقدات والمبادئ الهندوسية، وعليه أن

يشهر السلاح لحماية معتقده من كل التهديدات الآتية من أصحاب الديانات الأخرى التى تشن هجومها الضارى وتعلن الحرب على الهندوسية (٢٢).

وفى ضوء هذه الرؤى والتوجهات الأصولية الهندوسية المعاصرة ولدى مقارنتها بالإيمان الهندوسى الحقيقى، فإن الأصولية الهندوسية المعاصرة تمثل انحرافاً عن الطابع الأصيل والجوهرى للهندوسية، وقد يكون لهذا الانحراف ما يبرره وهو حماية الهندوسية، ودفع العدوان عن الهندوس، ولكن ثمة متغيرات أخرى يتعين البحث عنها خارج الهندوسية كدين، وتعد مسئولة عن تحولات الهندوسية وجعل الهندوس أكثر عدوانية.

ويرى الأصوليون الهندوس أنه بالنظر إلى المخاطر والتهديدات التى تواجه الهندوسية والهندوس، فإنه يتعين إفساح المجال أمام الجماعات والقوى الطائفية الهندوسية، وإطلاق يدها لتفعل ما تشاء، وتنكل باتباع الديانات الأخرى من غير أن تمارس قوى الضبط الحكومية أية ردود أفعال. وعلى الرغم من كون التسامح سمة أساسية فى العقائد الهندوسية الأولى، إلا أن التعصب، ورفض الحق فى الاختلاف وعدم التعايش معه قد أصبح من السمات الأساسية للأصولية الهندوسية المعاصرة. ويتضح ذلك فى هجوم الجماعات الأصولية الهندوسية على الأقليات الدينية الأخرى داخل المجتمع الهندى، وتزايد عدوانهم نحوهم خلال السنوات الأخيرة، خاصة بعد صعود حزب بهاراتيا جاناتا (B J P) إلى قمة السلطة فى الهند وتشكيله للحكومة الهندية فى عام ١٩٩٨ (٢٣).

لقد كان مرشحو الحزب يعلنون فى حملتهم الانتخابية أن الهند دولة واحدة، وشعب واحد، وقومية واحدة تدين فقط بالهندوسية، وكان البرنامج الانتخابى للحزب يروج لطمس وإدماج كل كيانات الأقليات المسلمة (٩,٩%)، والمسيحية (٢,٣%) والسيخية (١,٧%)، وأصحاب الديانات الأخرى المحدودة (١,١%) هذه الأقليات التى تشكل مجتمعة ما يقرب من ١٥% من مجموع السكان الهنود الذين يمثل الهندوس أغلبيتهم ٨٥%. وكان الحزب يدعو إلى عدم الاعتراف بحقوق هذه الأقليات والتى كفلها الدستور الهندى سلفاً، وبعد تشكيل الحزب للحكومة أصبحت هذه الحكومة بحكم روابطها بالجماعات الأصولية الهندوسية تغض الطرف تماماً عن الأعمال العدوانية لهذه الجماعات تجاه إتباع الديانات الأخرى، الأمر الذى أصبحت معه علمانية

الحكومة الهندية وسعيها لإقرار العدل بين أبناء الوطن الواحد، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، موضع شك ومراجعة (٢٤).

ومن وجهة النظر الأصولية الهندوسية، فإن رجال السياسة الهنود العلمانيين والليبراليين والاشتراكيين والذين يدعون أنهم يمثلون الشعب الهندى ويعبرون عن روحه ومصالحه ومطامحه هم فى الحقيقة غير وطنيين، بل تعد وطنيتهم وانتمائهم للوطن الهندى موضع شك، ويتعين عليهم أن يتخلوا عن حكم هذا الوطن ويُفسحوا المجال لرجال الدين الهندوس لتولى مقاليد الحكم من أمثال " هيدجوير Hedgewar "، " وجوالكر Golwlkar "، وغيرهم من القديسين الذين يتسمون بنفاذ البصيرة والعقل والحكمة والاستنارة والقدرة الفائقة التى تعادل قدرات الآلهة، وهم يتحدثون بأسم السلطة الإلهية العليا والمطلقة التى تمتلك مقاصد البشر، وتتجاوز الوجود الإنسانى المحدود إنهم، أعنى رجال الدين الهندوسى، يمكنهم وحدهم تفسير الكتب المقدسة وبيان الشريعة الهندوسية العليا، وهم موضع إجلال وتشريف وتقدير من كل الهنود، ووحدهم يعبرون بصدق عن الروح القومية للأمة الهندية، فضلاً عن عصمتهم؛ إنهم الملجأ والملاذ وسبيل الخلاص لكل الهنود (٢٥).

ثالثاً : الأصولية واليمين الهندوسى الجديد :

بقدر ما يعد اليمين الأصولي الهندوسى الجديد ظاهرة ريفية المنشأ، إلا أنه يُعد فى الوقت ذاته أيضاً نتاجاً لإتساع نطاق التحضر وتسارع معدلات التغيير الحضرى بكل نواتجه ومصاحباته، وتمثل الطبقة الوسطى الحضرية فى الهند جانباً مهماً من الهنود الذين خبروا التحديث الغربى بكل مستوياته، إلا أنهم تحولوا وعلى نحو ملحوظ وآخذ فى التصاعد، إلى الأصولية الدينية القومية كبديل ملائم، من وجهة نظرهم، يمكن قبوله وتبنيه لإنجاز أهدافهم ومطامحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية (٢٦).

ولا يتحدد اليمين الهندوسى الجديد فى الهند بالنظر إلى حزب معين، أو حركة سياسية – دينية بعينها، فكل القوى الاجتماعية – السياسية وتعبيراتها الأيديولوجية تكاد تكون جميعها مستغرقة وعلى نحو واضح للغاية فى الظاهرة الآخذة فى التنامى والصعود فى المجتمع الهندى والمتمثلة فى الاندماج الحادث بين الأصولية الدينية والقومية الهندوسية، وهو الاندماج الذى

قدم مذهباً أصولياً يؤكد على ضرورة استخدام العنف والقوة المسلحة باسم الدين والمقدس لتحقيق الأهداف السياسية، وهذا المذهب جسدته وأخرجته إلى عالم الواقع والممارسة حركة راشتريا سواياميشيفاك سانغ Rashtriya Swayamsevah Sangh، والتي يشار إليها عادة بالأحرف الثلاثة الأولى (RSS)، وتعنى في اللغة الهندية جماعة أو حركة الكهان خدام الدولة، أو كهنة الدولة من المتطوعين القوميين الهندوس ويُعد أهم تنظيم أصولي هندوسي في الهند [٢٧].

تأسست الحركة في عام ١٩٢٥ على يد " هيد جوير Keshav Balirama Hedgewar "، وظل هيدجوير على قمة السلطة في الحركة حتى وفاته في عام ١٩٤٠. أما سلفة " جوالكر Madhav Sodashir Gabulkev " الذي توفي عام ١٩٧٣، فقد حرص على استمرار الحركة بنفس الزخم وعلى مستوى الفكر والممارسة، كما وضع أسسها " هيدجوير "، والتي تتمحور حول الإحتكام إلى ماضي الهند الأسطوري، فهو المثال والنموذج والمرجعية العليا المطلقة. ولقد سعت حركة كهنة الدولة إلى إحياء وبعث الوعي بالهوية القومية الهندوسية، ومن وجهة نظر أيديولوجي الحركة، يعد فقدان وغياب الولاء والانتماء القومي الهندوسي مسئولاً عن وضعية العجز، والضعف، والانحطاط، والتفسخ، التي يشهدها المجتمع الهندي، وهم يرون أن نظام الأخوة الدينية الهندوسية المدعوم برؤى وتصورات دينية سياسية تستند إلى الميتافيزيقا الهندوسية التقليدية، سيكون له الكثير من الفعالية والتأثير في جملة الظروف والمتغيرات الاجتماعية والسياسية للمجتمع الهندي [٢٧].

وتواصل الحركة اختراقاتها الناجحة لكل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في الهند، وهي تستقي سياساتها وممارساتها من الفاشية، ويتحدد هدف دُعاة الأحياء الديني الهندوسي في ضرورة بعث وإحياء الحقيقة الأصولية الهندوسية الأولى، وإعادتها إلى الوجود بكل فعالياتها، وعلى النحو الذي كانت عليه وقت ظهورها الأول في الأزمنة السحيقة من تاريخ الهند. ولذلك ترى حركة كهنة الدولة أن ثمة حقيقة وقاعدة أساسية لا يمكن تجاهلها بحال، وهي أن المجتمع الهندوكي الصحيح والنقي والقويم ينبغي أن يكون مجتمعاً محكوماً بمبادئ الداهما المقدسة ملتزماً بنصوصها، ويطبقها بحرفيتها دون تأويل وحيث تتحول آلهة الهندوس وبصفة خاصة راما وكريشنا من

شخصيات أسطورية إلى عناصر قومية فاعلة في صنع ماضي في الهند وحاضرها ومستقبلها، وهذا هو ما يتعين على الأصوليين الهندوس أن يدافعوا عنه ويناضلوا من أجله، وهؤلاء ينشدون بعث الأمة والقومية الهندوسية Hindu Nationalism، على أن يكون الانتماء والولاء لها مقدماً على مختلف الانتماءات المحلية الضيقة وكبديل لها، وهذه الدعوة إلى بعث القومية الهندوسية العظمى واكبها فى الوقت ذاته عملية الإدماج بين القومية والدين الهندوسيين، وتعبئة القوى القومية / الدينية فى ردة فعل قوية ضد الغرب بالإطلاق، وضد الاقليات الدينية الشقيقة الأخرى داخل المجتمع الهندى، وعلى وجه الخصوص الأقليات المسلمة والمسيحية والسيخية والبوذية والتي يتعين إخراج بعضها من الدائرة القومية الهندوسية بوصفها أوبئة غزو خارجي (٢٩).

وتعد النزعة الطائفية عاملاً مهماً وحاسماً فى تصاعد الأصولية الهندوسية. فمن وجهة النظر الأصولية الهندوسية تتحدد مصادر الخطر والتهديد التي تتربص بالمجتمع الهندى فى التهديدات الآتية من جانب المسلمين، والسيخ، وكل الأقليات الدينية الأخرى المسيحية والبوذية، والأقليات الثقافية داخل الفضاء الاجتماعى الهندوسى المقدس، والتى منحها الدستور الهندى العلمانى الحقوق والأولوية والأهمية. وفى عبارات واضحة لا غموض فيها يحدد " جوالكر " القائد الثانى فى حركة كهنة الدولة (RSS)، وبشكل قاطع، أهداف الحركة ومساعيها على النحو التالى : " إن غير الهندوس المقيمين فى الأراضى الهندوسية المقدسة أمامهم عدة خيارات حتمية، إما أن يتبنوا الثقافة والديانة الهندوسية ويتحلوا تماماً عن معتقداتهم الدينية المغايرة، وثقافاتهم المباينة للهندوسية، وأن يتعلموا الاحترام والانحناء تبجيلاً وتوقيراً للدين الهندوسى، وأن يتبنوا فقط المثل والقيم التى تمجد العرقية والثقافة الهندوسية، وإلا تسقط عنهم كل حقوق المواطنة ولا يحق لهم المطالبة بأية حقوق أو امتيازات داخل المجتمع الهندى (٣٠).

وفى مختلف أنحاء الهند، ومع إشراقة شمس كل صباح جديد وعلى مدار العام، ثمة جماعات كبيرة من الرجال الهندوس الأشداء يرتدون ثياباً عسكرية كاكية اللون، يقفون فى حزم وثبات لتحية الرايات والأعلام ذات اللون الزعفرانى، ثم يستغرقون بعدها فى طقوس دينية مشتركة، وتمارين رياضية عنيفة على القتال بالأيدى، ودروس نظرية ولمدة ساعة كاملة يومياً،

ومن خلال هذه الأنشطة يمارسون ويتعلمون العمل الجمعي، والتعاون، وكيف يكون الولاء والانتماء للدين الهندوسي، باعتباره وطنا وجنسية وقومية، ويتعلمون كيف يفكرون في أنفسهم كأسرة وجماعة واحدة، وكأخوة يحملون على عاتقهم مهمة مقدسة هي تحويل المجتمع الهندي وقلبه، ليصبح مجتمعاً هندوسياً خالصاً (٣١).

وتسعى حركة كهنة الدولة من خلال تلقين أعضائها مبادئ العقيدة الهندوسية إلى تحقيق الضبط الذاتي لأعضاء الحركة، وضمان تماثلهم وتطابقهم ولإدماجهم معاً في سياق الحركة، واستثارة حماستهم وحميتهم الدينية. وفي هذا الإطار تتم عملية إعادة صياغة وتوظيف أنساق الأساطير، والطقوس، والشعائر والرموز الدينية بكيفية معينة تحقق في مسارها عملية صهر الهويات الذاتية للأفراد أعضاء الحركة في بوتقة أكبر هي المجتمع الهندوسي النقي الذي تناضل الحركة لجعله حقيقة واقعة (٣٢).

وعند ظهورها الأول في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، كانت الحركة تهدف إلى تطوير برنامج على صعيد الفكر والممارسة يعطي الأولوية للأبعاد والمتغيرات الأخلاقية والسياسية والفكرية، والتي تعد من وجهة نظرها ضرورية لإنجاز الاستقلال السياسي عن بريطانيا، إلا أن تحقيق هذا الاستقلال مع نهاية الحرب العالمية الثانية لم يكن في الاتجاه الذي كان يسعى إليه قادة الحركة، فقد نجم عن هذا الاستقلال تقسيم شبه القارة الهندية وانفصال باكستان عن الهند، وفي ظل الهند الجديدة المستقلة كان ثمة تحولات مهمة في اهتمامات الحركة وهويتها وصياغاتها الفكرية (٣٣).

فعلى امتداد النصف الثاني من القرن العشرين، كان قادة حركة (RSS) أو كهنة الدولة يميزون أنفسهم عن رجال السياسة الهنود، بأنهم يتبعون بإخلاص التقاليد التي وضعها هيدجوير مؤسس الحركة، والذي أعطى للدين الهندوسي، والسياسة، والنظام التعليمي الأولوية داخل الحركة وبرامجها، ومن ثم تحولت الحركة مباشرة إلى المزيد من العمل والفعاليات السياسية. وبالاعتماد على الأعضاء النشطين الذين تم إدماجهم في البنية التنظيمية للحركة أخذت الحركة تدرب أعضائها وتعدهم للتغلغل والعمل الفعال في مختلف مؤسسات المجتمع الهندي ذات الفعالية والتأثير في صياغة توجهات الهنود، وحفر قنوات وعي وانتماءات دينية وطائفية جديدة في

ذهنيتهم بدلاً من الانتماءات والهويات الاجتماعية والسياسية، فكـان تغلغـل الحركة فى المؤسسات الأيديولوجية كوسائل الإعلام، والمـدارس والمعاهـد وحرم الجامعات الهندية، وفى دور النشر، والأحزاب السياسية...، هذا بالرغم من ادعاءات قيادات الحركة فى قمة تنظيمها الهرمى بأنهم يبعدون أنفسهم عن عالم السياسة كلما كان ذلك ممكناً (٣٤).

وتبدأ عمليات إعداد كوادر حركة كهنة الدولة على المستويين الفكرى والعملي قبل مرحلة المراهقة، وتأخذ عملية الإعداد منحى وطابعاً أيـديولوجيا خالصاً يؤكد على أن الآريين الذين بنوا الهند، لم يأتوا من آسيا الوسطى وبلاد فارس، كما تؤكد كل الأدلة التاريخية، وإنما انطلقوا من الهند ذاتها، وكـانوا ورثة "الفيها" فلسفة الهند والتي اكتشفت، على حد زعم الأصوليين الهنـدوس، منذ سبعة آلاف عام كل حقائق الكون والوجود، بما فيها أسرار القنبلة النووية وتقنيات الطيران ويستمر هذا المنحى الأيديولوجي بعد ذلك مـع المـراهقين والبالغين بهدف تشكيل وترسيخ وتنمية روح الولاء والانتماء الخالص للوطن والدين الهندوسيين، وهو ما سيظل مع عضو الحركة على امتداد حياته كلها، ويطبعها بطابع خاص ومميز ويعادل هذا المسلك عمليات الأدلجـة والتلقـين الحزبي التى تمارسها الأحزاب السياسية العلمانية، إلا أن هذه العمليات تبـدأ مبكراً فى حركة (RSS) أو كهنة الدولة، حيث تتم عمليات الأدلجـة وتلقـين العقيدة الهندوسية واستدخالها منذ السنوات الأولى فى حياة عـضو الحركـة، ويُعد الانتماء الدينى ضرورياً للغاية لأعضاء الحركة لأنه يحقـق الانـدماج، والتكامل، والازدهار الروحى، والإحساس بالمعنى والهدف من الحياة لـيس لأعضاء الحركة فحسب، وإنما للأمة الهندوسية بأسرها والتى باتت تتخبط فى العلمانية، ويعتريها التفسخ والانحلال والانحطاط على حد تعبيـر منظـرى الحركة المعتمدين (٣٤).

وتنطوى حركة (RSS) أو كهان الدولة على بنيـة تنظيميـة هرميـة مؤسسة بعناية بالغة. يأتى على رأس التنظيم الهرمى سكرتير الحركة، وهـو فى الغالب رجل مسن يحظى باحترام وتقدير بالغ من قبل أعضاء الحركـة، ولكن العناصر الشابة من الرجال هـم نـشطاء الحركـة الأكثـر فعاليـة. وللأغراض التنظيمية والتعليمية يتم تقسيم عضوية الحركة على مستوى الإقليم المحلى إلى أربع مجموعات عمرية، المجموعة الأولى تضم الفئات العمريـة

من ست أو سبع سنوات إلى أقل من عشر سنوات، والمجموعة الثانية من ١٠ إلى أقل من ١٤ سنة والمجموعة الثالثة من ١٤ إلى أقل من ٢٨ سنة، أما المجموعة الرابعة والأخيرة فتضم الفئات العمرية من ٢٨ سنة فأكثر، وغالبية أعضاء الحركة حصلوا مستويات تعليمية جيدة، ويتحدثون الهندية والإنجليزية، وينتمى معظمهم إلى الشرائح العليا من الطبقة الوسطى الهندية وذوى خلفية وأصول حضرية [٣٦].

وعلى المستوى التنظيمى يوجد المكتب المحلى للحركة على مستوى القرية، ومكاتب الحركة على مستوى المدينة، خاصة فى الأحياء والمناطق الشعبية الأكثر إزدحاماً بالسكان، ثم مكاتب الحركة على مستوى الإقليم، ثم على مستوى المجتمع الهندى بكامله، حيث اللجنة المركزية للحركة والتى تعقد اجتماعها كل عام. ويعرف الفرد عضو الحركة الذى يحتل مكان السلطة والنفوذ فى البنية التنظيمية للحركة بكل مستوياتها باسم Pracharaks، وتوجد على مسوى الحركة بمختلف بنياتها التنظيمية وقواعدها ومكاتبها، نظاماً وشبكة مركزية للاتصالات، ويُعد الولاء والانتماء للتنظيم القومى للحركة مقدماً على أى ولاء أو أى انتماء آخر [٣٧].

وفى ظل حكومة انديرا غاندى، تحركت الحكومة الهندية المركزية لتفرض الخطر على كل نشاطات الحركة، وتفرض قيوداً صارمة عليها إلى حد اعتبارها حركة غير شرعية وخارجة عن القانون...، هذا بالرغم من أن المراقبين من خارج الحركة وداخل الدوائر السياسية الهندية ارتأوا أن الحركة تقوم بدور مهم كجماعة سياسية تملك إمكانية النمو والتطور كحزب وكحركة سياسية دينية، إلى الحد الذى يعترف فيه الغالبية من أعضاء حزب المؤتمر الهندى بكل تراثه الوطنى والعلمانى، بأن حركة كهنة الدولة صارت تشكل محوراً أساسياً ومهماً فى الحياة السياسية الهندية، ولا يمكن استبعادها بحال. وبعد اغتيال انديرا غاندى، وبرغم ما تواجهه الحركة من تحديات قانونية، فقد تمكنت الحركة من تحقيق المزيد من النفوذ والتأثير، وبناء قواعدها الاجتماعية وسلطتها داخل المجتمع الهندى [٣٨].

رابعاً - الأصولية الهندوسية وتفسخ المجتمع الهندى :

من الطبيعى أن تستثير الأصولية الدينية لأحد الأديان ردَّ فعل مماثل من الأديان الأخرى، ويكون محصلة ذلك انحراف المجتمع بكامله عن الطريق السوى والغوص فى مستنقع التعصب الأعمى لأديان متحاربة. والتاريخ المعاصر للمجتمعات الإنسانية حافل بالأمثلة الكثيرة والشواهد الأمبريقية التى تدلل على صحة هذا التقرير. فالأقطار والمجتمعات والجماعات الإنسانية عندما تستبدل وعود تحررها القومى والوطنى والاجتماعى، ونضالها من أجل الحرية والعدل بالتعصب لأصولية دينية من نوع معين، يقابلها تعصب لأصوليات دينية مضادة، وتندفع هذه وتلك إلى نهايتها غير العقلانية، إلا أنها نهاية منطقية تماماً تتسق مع ما بدأت به من مقدمات، فإن هذه الأقطار والمجتمعات والجماعات الإنسانية سوف تنقسم على نفسها المرة بعد المرة على أسس دينية وطائفية إلى جماعات متناحرة تسعى إلى تصفية بعضها البعض، ولعل ما يحدث فى شبه القارة الهندية الآن دليلاً مادياً معاصراً وملموساً على التعصب الأصولى، وما يثيره من تناحر وحروب إبادة للأغيار والمخالفين، وتفسخ للمجتمع الواحد على أسس دينية وطائفية.

ويذهب بعض المراقبين [٣٩]، إلى أن التعصب والعنف الهندوسى تجاه أصحاب الديانات الأخرى من الأقليات الهندية، يُعد فى جانب مهم منه نتيجة لما يسود الطبقات الدنيا والوسطى الهندية من سُخط واستياء ناجم عن غياب العدل الاجتماعى فى سياسات وتوجهات نظم الحكم المتعاقبة على امتداد العقود الأخيرة من القرن العشرين فى الهند وفقدان هذه الطبقات الأمل فى تغيير ظروفهم المعيشية رغم كدحهم بفعل سياسات الإفقار التى تنتهجها هذه النظم.

وفى مواجهة مشاعر الإحباط واليأس، وفى محاولة لجرف الصراع الاجتماعى الطبقى المحتمل تفجره بفعل هذه السياسات واستراتيجيات التطور الاقتصادى والاجتماعى، بعيداً عن مساره المحتمل والطبيعى، ولحفر قنوات وعى جديدة فى ذهنية الهنود، لجأت النخب الحاكمة المسيطرة اقتصاديا والسائدة سياسياً إلى إستدعاء الأصولية الهندوسية واستخدامها كواجهة أيديولوجية فى الترويج لاختياراتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وللتحولات التى تزمع إحداثها فى مسار تطور المجتمع الهندى، وفى تضليل وتزييف وعى الجماعات الاجتماعية الهندية التى ستضار مصالحها من جراء

هذه الاختيارات والسياسات، وبحيث تصبح عمليات التعبئة والتحريك السياسى فى الهند تتم بشكل مطرد اعتماداً على استخدام لغة مشبعة بالأصداء الهندوسية المقدسة بدأت بالدعوة للعودة إلى أصول الهندوسية والإيمان الهندوسى الصحيح، وما خلفه الأسلاف الأوائل من قيم وأفكار وممارسات، ونبذ ما سمى بالأفكار المستوردة وبعث القيم الهندوسية الأصلية والموروثة فى بنية المجتمع وجهاز الدولة، وإشاعة تأويل دينى لكل تاريخ الهند الاجتماعى والسياسى، واعتبار أن اعتناق الهندوسية قرين بالانتماء القومى الهندى، وأن حق المواطنة رهن بالهندوسية وحدها دون غيرها من ديانات الأقلية، ولقد سعت التوجهات الأصولية الهندوسية إلى إحياء الماضي ولكن عبر تدمير الحاضر، وقامت ببناء ترسانة فكرية / أيديولوجية على تاريخ ذهبي مزعوم يوصف في عرف الأصوليين عادة بأنه كامل وتام، ومقدس وسحري. لكن الأصوليين الهندوس لم يكن بمقدورهم نقل أساطيرهم إلى أرض الواقع إلا عبر شن حروب لاهوتية يضفون عليها قداسة مزعومة من الحضارات الأخرى..

ولقد لجأت الحكومة الهندية المركزية التى ترأسها حزب بهاراتياجاناتا المعروف بارتباطاته بقواعد الأصوليين الهندوس إلى اتخاذ حزمة من الإجراءات والتدابير والسياسات كان هدفها تضليل الهنود وتزييف وعيهم بخلق وإحياء قيم، وهويات، وانتماءات دينية وطائفية بديلة للقيم العلمانية والتوجهات الاشتراكية، كما عمد إلى تكثيف وإذكاء حدة المشاعر الدينية بإثارة الأوهام بشأن المخاطر التى تتهدد الهندوس وأرضهم المقدسة بفعل مؤامرات السيخ، والمسلمين، والبوذيين، والمسيحيين [٤٠].

وكانت محصلة هذه السياسات سحب الهنود على اختلاف هوياتهم الاجتماعية والدينية والسياسية إلى مستنقع الطائفية والصراع الدينى، وتوهم أن مواجهة الفقر، والتوزيع غير العادل للثروة، والتفاوت، والتهميش الاقتصادى والسياسى والثقافى، وما ينجم عن ذلك كله ويواكبه من أمراض اجتماعية، إنما يكون بإحياء تراث الماضى السحيق، وترك الهنود يتقاتلون فى معارك وهمية طاحنة انتصاراً لآلهة وأساطير من صنع مخيلتهم وطقوس ابتدعها أسلافهم.

وباتت الهند كأمة واحدة، ودولة موحدة علمانية وديمقراطية يتهددها خطر الأصوليات الدينية الهندوسية، والإسلامية، والسيخية، والبوذية، والمسيحية، والتى تنذر بالفعل بتفسخ وتفتت القومية الواحدة إلى أقاليم شتى على أسس دينية وطائفية. وكان من شأن صراع الأصوليات الدينية أن يدفع وبقوة لطرح أزمة الهوية الثقافية لتأخذ طابعاً حاداً ومتفاقماً أخذ شكل تصاعد الفعاليات الدينية الأصولية السياسية بكل تعصباتها العمياء، وآفاقها الضيقة، وانتماءاتها الطائفية المحدودة، وهى فى مجموعها تعد نذير شؤم بالفعل ينذر بالانهيار الهندى القادم، أو النهاية المتوقعة للدولة والأمة الواحدة وتمزقها على أسس أصولية دينية متعادية [٤١].

وفى تقديرى، أن عمليات تسييس البنية الأيديولوجية والاجتماعية والتنظيمية للأديان تنتهى بالضرورة إلى استغلال هذه الأديان وتوظيفها لخدمة أغراض سياسية، وهنا تتحول الأديان إلى قوى مفجرة تدفع الجماهير إلى العنف والتدمير باسم الدين، وتصبح الأديان قابلة ومولدة للصراع والعنف، وهذا بالفعل عين ما حدث فى الهندوسية. فالطابع الروحى الخالص للهندوسية التى تأسست على التسامح، تحول مع إدماج الدين فى القومية الهندوكية، ومع عسكرة الحزب السياسى الحاكم، حزب جاناتا، وانحيازه الواضح للجماعات الأصولية الهندوسية، انتقى واختفى تماماً هذا الطابع الروحى، وظهر وجه الطائفية الدينية القبيح والبشع بكل ما يحمله من تحزب ضيق ومحدود، ورفض للحق فى الاختلاف وعدم التعايش معه، والسعى إلى تصفية المخالفين والأغيار وحرمانهم ليس فقط من حقوقهم الإنسانية، وإنما من حق الحياة ذاتها. وتعد واقعة أبوديا شاهداً حياً على المصير الذى ينتظر أى مجتمع تتقاتل فيه الأصوليات الدينية فى حروب إبادة لاهوتية بلغت فى الهند إلى حد ما يمكن أن نطلق عليها بحق "هولوكست طائفى Cammunal Halocaust" [٤٢].

ففى إقليم أبوديا، الواقع جنوبى الهند، زعم الأصوليون الهندوس أن هذا الإقليم يوجد به المكان الذى شهد ميلاد الإله راما التجسيد السادس للأله فشنو والبطل الهندوسى الأسطورى فى الملحمة الشعرية الهندوسية المعروفة براميانا Ramayana، وهى تروى مغامرات راما، وقد تجسد فيه الإله فشنو لأجل الوصول إلى عرشه المسلوب كما تروى الملحمة. وعلى امتداد قرون عدة مضت فى تاريخ الهند الطويل كانت هذه الملحمة تحكى فى ليالى الريف

الهندى الطويلة وحتى اليوم، وحديثاً أخذ التليفزيون القومى الهندى على عاتقة مهمة بث وإذاعة هذه الملحمة (٤٣).

وقد أشاعت المليشيات الهندوسية المسلحة أنه فى عام ١٥٢٨، وفى عهد الإمبراطورية المغولية قام الإمبراطور المغولى بابار ببناء مسجد باربى على الأرض التى ولد عليها الإله راما، وأن المسلمين فى ذلك العهد دمروا المعبد الهندوسى. وبعدها ثار جدل عنيف وحاد حول الأرض المقدسة التى يدعى كل من الهندوس والمسلمين من أبناء الوطن الواحد ملكيتها ويطالب بحوزتها، إلى الحد الذى تحولت معه هذه القضية إلى برميل بارود قابل للاشتعال والانفجار فى أى لحظة (٤٤).

وفى عام ١٩٨٦، أصدرت الهيئة التشريعية فى ولاية حيدر أباد قراراً يقضى بضرورة فتح أبواب مسجد باربى فى مدينة أبوديا بحيث تكون أرض المسجد وفضائه متاحة للهندوس لوضع تماثيلهم وممارسة عباداتهم، وتذرع الحكم بأن الأرض المقام عليها المسجد كانت فى الأساس، ومنذ القدم، مكاناً للمعبد الهندوسى. وكان من شأن هذا الحكم إثارة الأصوليين من الجانبين الهندوسى والإسلامى، وأصبحت عناصرهم المجيشة والمسلحة أكثر تأهباً للنضال والقتال دفاعاً عن مقدساتهم، وفى نهاية عام ١٩٨٩ ثارت الكتل السكانية الضخمة من الهندوس، والذين تقدر أعدادهم بعشرات الملايين، وعلى تنوع الطوائف الهندوسية التى ينتمون إليها، وبدأت زحفها المقدس إلى إقليم أبوديا لهدم المسجد وإعادة بناء معبد الإله راما ثانية وتولت جماعة فشنو الهندوسية والتى تمثل الجناح الأصولى الهندوسى الأكثر تعصباً داخل حركة (RSS) أو كهان الدولة، ويؤازرها ويدعمها المجلس الهندوسى العالمى، الذى يعتبر الذراع الفكرية للحركة، قيادة الحملة الوطنية للهندوس من أجل مشروع إعادة بناء المعبد، وإرسال الكتل البشرية الهندوسية الغاضبة من المتطوعين الهندوس إلى مدينة أبوديا (٤٥).

وتتصاعد الحمية الدينية الأصولية وتبلغ مداها فى صيف عام ١٩٩٢، عندما حمل ما يقرب من ألفين من نشطاء الأصولية الهندوسية وأعضاء رابطة المتطوعين الهندوس أسلحتهم دفاعاً عن أرضهم المقدسة، ووقعت حوادث شغب وأعمال عنف دموية بين الهندوس والمسلمين فى مدينة أبوديا امتدت لتشمل ولاية جوجارات الهندية، ثم اتسعت رقعتها لتشمل مختلف أنحاء

الهند، وكانت محصلتها تدمير مسجد باربى وسقوط ما يزيد عن ألفين من الهنود قتلى عدا الجرحى وعمليات تدمير الممتلكات (٤٦).

وعبر الرؤية التمامية للأصولية الهندوسية صارت واقعة أبوديا قضية ذات صبغة دينية سياسية أحسن حزب بهاراتاجاناتا (BJP)، المعروف بقربه من جماعات الأصوليين الهندوس، أحسن استغلالها وتوظيفها بشكل جيد، كما قوبل العنف الدموى الهندوسى بردة فعل ضعيفة وباردة للغاية من قبل رئيس وزراء الهند وقتئذ نارسيما، والذى بدا عاجزا بالفعل عن معالجة كارثة أبوديا، ولم يفعل سوى نشر بضعة جنود من قوات الجيش الهندى. وكان هذا العجز مردوداً إلى استقواء الأصوليين الهندوس ونفوذهم المتنامى بين القوى السياسية الهندية وما يتمتعون به من دعم وتأييد وتعاطف داخل البرلمان والحكومة (٤٦).

وفى نهاية شهر فبراير من عام ٢٠٠٢ تجددت المواجهات الدامية بين الهندوس والمسلمين فى مدينة أحمد أباد فى ولاية جوجارات الهندية وأحرق النساء والأطفال أحياء فى الشوارع، وأصبحت الأجواء مخيفة ومرعبة بالفعل، وخارجة عن سيطرة القانون، إذ تفضل الشرطة الهندية الابتعاد عن الانخراط فى الصراع الدائر بين الهندوس والمسلمين لضآلة عدد أفراد الأمن العام أمام الحشود الكبيرة الغاضبة المعبأة دينياً والمجيشة والمسلحة، والتى تكون على استعداد للثأر والانتقام (٤٨).

إن استقراء هذه الوقائع والأحداث بالنظر إلى مقدماتها ونتائجها وأطرافها المتصارعة يؤكد أولاً أننا فى مواجهة الأصولية الهندوسية نكون بصدد نموذج حى لأصولية الطائفة المغلقة بل والمتحجرة والتي نجحت، وإلى حد كبير، في تعبئة المجتمع الهندوسي، المتسامح عادة، وراء مطلقاتها وآلهتها الهندوسية الغاضبة، وهى تسعى إلى قمع كافة حقوق الأقليات الدينية الأخرى المغايرة من أبناء وطنها، كما تعمد إلى استخدام أجهزة الدولة وآلياتها القمعية ضد المسلمين، والسيخ، والمسيحيين، والبوذيين من أشقائهم الهنود والذين تعتبرهم الخطر الأكبر على نقاء الأمة الهندوسية.

وتقدم الأصولية الهندوسية نفسها كقوى مضادة ورافضة للعلمانية ولكل الأقليات داخل الوطن الأم، وحتى ضد الأغلبية المغايرة فى بلاد المهجر خاصة فى أوروبا. وهى المدافع الصلب عن الهندوسية فى مواجهة الحركات الأصولية الأخرى فى شبة القارة الهندية، وهى فى مواجهة مع التنظيمات الأصولية

الإسلامية مثل الجماعة الإسلامية فى باكستان، وجماعة طليعة تحرير كشمير، وهى فى مواجهة مع عصبة المناضلين السيخ الداعين إلى إقامة دولة سيخية تنفصل بإقليم البنجاب عن الهند، والذين تصاعدت فعاليتهم النضالية منذ مطلع الثمانينيات من القرن العشرين المنصرم. وهم، أى الأصوليين الهندوس فى حرب شرسة ضد البوذيين الترافيدين فى جزيرة سريلانكا(٤٩).

ودون إغفال للمتغيرات التفسيرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يبدو أن الأصولية الهندوسية تقدم للهنود إشباعات وأحاسيس لهويتهم كجماعة اجتماعية متميزة سواء فى الأوضاع التى يشكل الهنود فيها أقلية كما فى حالة الشتات والمهجر خارج الهند، كما أن الأصولية تمثل فى الوقت ذاته تجسيداً للهوية القومية فى مواجهة ما يتهدد الهندوس من مخاطر مزعومة وتهديدات قد تكون حقيقية بالفعل من قبل جماعات الأقليات داخل الوطن ويعنون بها المسلمين والسيخ، والبوذيين، والمسيحيين. وعلى ما يبدو أيضاً أن الأصولية الهندوسية لم تع جيداً وتستوعب درس التجزئة والتقسيم القاتل، الذى انتهى بانفصال باكستان عن الهند، وينذر بانفصال إقليم البنجاب وإقامة دولة للسيخ، يتبعها دولة للمسلمين، وأخرى للبوذيين.. ومن ثم تفتيت وتجزئة الهند إلى دويلات طائفية بفعل إحياء الأساطير، ودخول الدين عالم السياسة (٥٠).

يروج الأصوليون الدينيون / القوميون الهندوس للمزاعم الداعية أن الأساطير الهندوسية التى يتم استحضارها من الماضى السحيق ويتم إحياؤها، هى القوة القادرة على دمج وتوحيد الهندوس وصهرهم جميعهم كأمة واحدة ومجتمع ودولة، وليست المذاهب والأيديولوجيات العقلية والنقدية، وفى كثير من الأحوال يعجز الأصوليون الهندوس عن تجسير الفجوة بينهم وبين الأحزاب السياسية غير الدينية فى سياق الجمهورية العلمانية، وإن كان هذا لا يمنع بعضاً من هذه الأحزاب من التقرب إلى الأصوليات الدينية بسبب نفوذها الطاغى على الجماهير الهندية (٥١).

وفى بلد طبع تاريخه الحديث والمعاصر موجات العنف الدامى بين حاملى الديانات المختلفة على أرضه، وتتسع رقعة العنف فيه، تبدو أزمة هذا المجتمع فى حدها الأدنى فى نظامه الاقتصادى الاجتماعى، وفى اختياراته واستراتيجيات تطوره، وفى توجهات الأحزاب الحاكمة، ومسارات التنمية فيه. وفى حدها الأقصى تتعلق أزمة المجتمع الهندى بالكيفية التى يمكن من خلالها

التعاطى مع تراث هذا المجتمع الضخم والمتنوع من الــرؤى والتــصورات والأديان بكل اختلافاتها، هل سيؤكد المجتمع الهندى على توثيق الصلة بتراثه وبعثه وإحيائه وتفعيله ليصبح مجتمعاً يحكمه الموتى ؟ أم سيسعى إلى إحداث قطيعة راديكالية معرفية ووجودية مع ذلك التراث.. ؟ هذا هو خيار ورهــان المستقبل المطروح على الهنود جميعهم وبكل تبايناتهم.

* * * * * * *

* * * * *

إشارات ومصادر الفصل الثانى

(1) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism. Mythos and World Religions, Op, Cit. PP. 104 – 105.

(٢) جفرى بارندر (المحرر)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة : إمام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٩٣. ص ص١٥٥. وانظر أيضاً :

- I an Harris and Others (eds), Longman Guide to living religions, Stockton, New York, 1994.

(3) Niels C.Nielsen Jr, Fundamentalism, mythos and World Rreligions, Op. Cit., PP. 15 – 16, P. 108.

وانظر أيضاً :

- David Frawley, Hinduism and Other Religions. Is There hindu Fundamentalism ? Research News, http : www. Sikheview. Org. 16 - 2- 2002.

(4) Murli Nagasundaram, In Defence of Hindu Fundamentlism, http : ll www. Moronfundamentalism, Com / com. July 10, 1990.

انظر أيضاً :

- Daidd Frawley, Hinduism and Other Religions, Op. Cit.
- K. Sree Krishna, Anote on Hendu Fundamentalism from the life of Ramanuya, Sreekrishna @ mmd. com thu. Sep, 14 - 1995.

(٥) جعفرى بارندر (المحرر) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ص ١٨٦ - ١٨٨، ص ١٩٤.

(6) Niels C. Nielsn Jr., fundamentalism mythos and World Religions, Op. Cit., P. 117.

(7) Ibid., p. 117

(8) Ibid., P. 118.

(9) Ibid., P. 118.

(10) Martin E. Marty and R. Scott Appleby, the Glory and the Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World, Op. Cit. P. 21.

(11) Ibid., P. 21.

(١٢) جفرى بارندر (المحرر)، المعتقدات الدينية لدي الشعوب، مصدر سابق، ص ١٩٥. راجع أيضاً :

(١٣) مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، مصدر سابق. وانظر أيضاً :

– عبد الله شلبى، الدين والصراع الاجتماعي في مصر، مصدر سابق.

(١٤) راجع :

- David Frawley, Hiendu fundamentalism : Does it really exisit ? Research News, htt p : " www. Sikhrview, 2 - 2 - 2002.

وانظر أيضاً :

- Niels C. Nielsen Jr., fundamentlism, Mythos and World Religions, Op. Cit., P. 110.

(15) I bid, P. 110.

(١٦) راجع بشأنه الإحياء الأصولى الهندوسى وانعكاساته فى مجال التربية والتعليم، وتضمين مناهج الدراسة فى الدولة العلمانية النصوص الهندوسية المقدسة :

- Krishna kumar, Hindu Revivalism and Education in North-Central India, in Martin E..Marty and R. Sacott Appleby (eds), Fundamentalisms and the state : Remaking Polities, Economies and Militance, the University of Chicago Press, Chicago and London, Vol. 3. 1993 P. 536., PP. 541 – 544 & PP. 554 – 556.

(17) Niels C.Nielsen, Jr., Fundamentalism, mythos and World Religions, Op. Cit. P. 107

(18) Ibid., P. 107.

(19) Ibid., P. 107

(20) Ibid., P. 117

(21) Ibid. P. 108

(22) K. Sree krishna, Anote on hindu fundamentalism from the life of Ramanuya, Op. Cit.

(23) Felix Raj, SJ., Hindutva & communal violence, Goethals Indian Libray & Reseach Centre St. Xavier's college, Calcutta, 70016.

(24) Ibid.,

(25) Neils C. Nielsen, Jr. fundamentalism myths and world religions, Op. Cit., P. 110.
(26) Ibid., P. 109 – 110.
(27) Ibid., P.108.
(28) Ibid., P.108.
(29) Ibid., P. 108.
(30) Ibid., P. 111.
(31) Ibid. P. 109.
(32) Ibid. P. 109.
(33) Ibid. P. 109.
(34) Ibid. P. 109.
(35) Ibid. P. 110.
(36) Ibid. P. 110
(37) Ibid. P. 110.
(38) Ibid. P.110.
(39) B. Seshadri, the Aberration of Hindu Fundamentalism, Contemporary Review, Agust 1992. Vol. 219. No. 261. PP. 76 - 79.
(40) Ibid. PP. 76 – 76.
(41) Khushwant singh, The coming Indian crockup. Hindu fundamentalism and the possible end of united India, For Eastern Economic Review, Sept. 9, 1993. P. 28.
- Mark Juergensmeyer, Terror in the mind of God : The Golobol Rise of Religious Violence, Los Angeles University of Colifornia press, 2000 P. 95.
(42) William Rees- Mogg, Holy Truth hijacked in the name of hate, Corruption of religions to serve Political ends, The Times, June. 1. 1998. P. 20.
(43) Niels C. Nielsen, Jr. fundamentalism, mythos and world Religions, Op. Cit. P 104.

وانظر أيضاً :

- Martin E. Marty and R.scott Appleby , the Glory and the power. The fundamentalism Challenge to the Modern World, Op. Cit. P. 22.

(44) Cheton Bhatt and Parito Mukta, Hindutva Movements in the west : Resurgent Hinduism and the politics of Diaspora, Ethnic and Racial Studes, May2000, Vol. 23 PP. 407 – 442.

وراجع أيضاً :

- جريدة الشرق الأوسط ٢٠٠٢/٣/٢.
- جريدة الأهرام ٢٠٠٢/٣/١.

(45) Niels C.Niclsen, Jr., Fundamentalism mythos and World Religions. Op., Cit. P. 104.

(46) Manju Parikh, the debacle at Ayodhua : Why militant Hinduism Met with a weak responnse. C. Prime Minister , Narasimha Rao's inability to tackle the Ayodhy a issue ctisplay of militancy by Hindus, Asian survey, July 1993 Vol. 33 M. PP. 673. 685.

(47) Ibid., PP. 673 – 685.

(٤٨) تحوى المصادر التالية ملفات كاملة عن العنف والنزاع الدينى فى الهند بين الهندوس والمسلمين، كما تتضمن شرحاً وافياً لمصادر العنف والنزاع الدينى بين المسلمين والهندوس :

- Human Rights Watch – India 2000. WWW. Hrw. Org / Wr2K1 / asia / India / html.
- WWW. Com / Speials / 2002 indio ayodha.

راجع أيضاً :

- جريدة الشرق الأوسط ٢ مارس ٢٠٠٢.
- جريدة الأهرام ١ مارس ٢٠٠٢.

(49) Martin E.Marty and R. Scott Applely, The Glory and the Power, Op. Cit., P. 22.

(50) Niels C. Nielsen. Jr., Fundamentalism mythos and World Religions, Op. Cit., P. 117.

(51) Ibid. P. 118.

الفصل الثالث

الأصولية السيخية :
بعث الهوية وتشغيل إرادة المفاصلة

مقدمـــة.

أولاً – أصولية السيخ : الدين والمجتمع والتاريخ :

أ – الأصولية السيخية : الديانة والمذهب.

ب – الأصولية السيخية : المجتمع والتاريخ.

ثانياً – خطاب الأصولية السيخية وقياداتها المعاصرة.

ثالثاً – السيخية والهندوسية : صراع الأصـــوليات الدينيـــة فـــى شـــبه القارة الهندية.

مقدمة :

توصف الأصولية السيخية Sikh Fundamentalism بأنها نموذج مثالى للحركات الأصولية الدينية السياسية المعاصرة لعدة اعتبارات أساسية، يأتى فى مقدمة هذه الاعتبارات أننا فى الأصولية السيخية نواجه جماعات كبيرة من البشر تخشى بالفعل اتساع نطاق التحديث modernization، وتصاعد وتائر التغريب Westernization فى مجتمعات ما بعد الاستعمار التقليدى وهذه الجماعات الاجتماعية تعبر عما لحق بها من إجحاف وظلم اقتصادى وتهميش سياسى، بتمسكها، وبإصرار شديد، بهويتها الدينية وتميزها المذهبى والطائفى. والاعتبار الثانى، أنه يتوافر لهذه الجماعات قيادات رمزية كاريزمية، وفى ظل هذه القيادات كانت تتم عمليات إحياء وبعث الهوية السيخية القديمة بكل مستويات وجودها، والانتقاء مما يحويه تراث هذه الجماعات من رموز ومبادئ، وتعاليم وتقاليد أخلاقية يتعين الالتزام بها والعيش وفقاً لها.

والسيخية عندما تطرح كنموذج مثالى للأصولية المعاصرة، فإن هذا النموذج يشير بالفعل إلى واقع موجود ومعاش، وإلى أنماط من الحياة بمستوياتها المادية والفكرية، والمحكومة بأنساق من الأساطير المرتبطة بالآلهة وانصاف الآلهة، والأبطال والشخصيات الأسطورية والخرافية، والطقوس والشعائر الدينية.

ويشير المراقبون للأحداث والوقائع المرتبطة بالأحياء الأصولى السيخى المعاصر، إلى أن هذا الإحياء بدا واضحاً جليا فى نهاية العقد السابع من القرن العشرين، ثم تحول إلى حملة منظمة فى عام ١٩٨١، وعلى امتداد عام ١٩٨٤ تصاعدت عمليات التعبئة والحشد والتنظيم والتحريك والمواجهة بأسم الدين والهوية والمصالح المادية المرتبطة بها. وفى عام ١٩٨٥ اكتسبت حركة الإحياء الأصولى السيخى زخماً وقوة دفع هائلة فى إقليم البنجاب شمالى الهند بالتخصيص. أما بداية التسعينيات فهى زمن تصاعد الأصولية السيخية لتصبح أقوى بكثير من ذى قبل، وهى زمن السيخ حقاً فى شبه القارة الهندية، لأن تأثيرات الحركة ومداها امتد ليشمل الهند بكاملها وليس إقليم البنجاب وحده، كما تجاوزت الحركة حدود الهند الجغرافية لتشهد انبعاثاً قوياً بين السيخ فى بلاد المهجر خاصة فى أوربا والولايات المتحدة الأمريكية (١).

أولاً : الأصولية السيخية : الدين والمجتمع والتاريخ :

تُعد الأصولية السيخية المعاصرة محصلة لثلاث مكونات أساسية، أولها النسق الدينى السيخى الذى علمه ولقنه للناس المعلم الروحى الأول " ناناك Nanak " فى إقليم البنجاب فى شمال شبه القارة الهندية فى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى والعقود الأولى من القرن السادس عشر. والمكون الثانى يتمثل فى بنية مجتمع السيخ فى إقليم البنجاب ولا سيما المجتمعات المحلية القروية. أما حقب التاريخ السيخى وتحولاته منذ المعلم الروحى الأول ناناك وحتى اليوم، فهى تشكل المكون الثالث الذى أسهم فى تشكيل ما يعرف اليوم بشعب السيخ ومذهبهم وحركتهم الأصولية المعاصرة. ولا يمكن بحال فهم أصولية السيخ المعاصرة بدون الإحاطة بهذه المكونات الثلاث مجتمعة.

أ - الأصولية السيخية : الديانة والمذهب :

ليس صحيحاً ما يدعيه الأصوليون السيخ المعاصرون بأن تراثهم الدينى ظل طوال عهوده التاريخية مذهباً مغلقاً مكتملاً وتاماً ومصاناً، وأنه لم تكن هناك أية تأثيرات خارجية وافدة من ثقافات وأديان أخرى مغايرة، وليس من الصحيح أيضاً أن التراث الدينىالمميز للسيخ بدا خلال عصوره التاريخية بأنه يمثل طريقاً وسطاً بين الإسلام والهندوسية [٢].

وعندما يستحضر السيخ المعاصرون تاريخهم المنصرم نجدهم يحددون ثلاث حقب مهمة فى تاريخ دياناتهم وتطورها. وهم يرون أن التحولات الجوهرية فى ديانة السيخ وقعت من خلال محاورات الآباء المؤسسين لدياناتهم والذين يشكلون سلسلة متصلة الحلقات من المعلمين والمرشدين الروحيين المعروفين بالجورو Guru. وهذه المحاورات تشكل فى مجموعها مذهباً دينياً متماسكاً من العقائد والشرائع يعرف عند السيخ أنفسهم باسم الجورمات Gurmat والمعروف فى الدوائر الغربية باسم مذهب السيخ[٣].

وتبدأ المرحلة الأولى فى ديانة السيخ بالمُعلم الروحى الأول ناناك (١٤٦٩ – ١٥٣٩ م)، والذى كان متصوفاً ورجل سلام ينبذ التعصب الطائفى، ويدعو إلى الصدق والإخلاص ونكران الذات، وفى هذه المرحلة وضعت القواعد والخطوط العريضة للديانة وللمعلمين والمرشدين الروحيين

واستمرت هذه المرحلة حتى أواخر عام ١٥٠٠ م. وتذهب بعض المصادر إلى أن فكر المعلم ناناك، الأب المؤسس والمرشد الروحى الأول للسيخ، هو تعاليم روحية تمثل مزيجاً ملفقاً من تراث الهندوس وعقيدة المسلمين، أو أنها خليط من الهندوسية والإسلام. وعلى الضد من ذلك يرى البعض الآخر، أن هذا التصور ينطوى على تبسيط مخل للسيخية، فعلى الرغم من كونها ديانة مركبة من عناصر متنوعة، إلا أنه لا يمكن تعريفها بأنها جمع بين الهندوسية والإسلام، ذلك لأن المركب السيخى فى حقيقته مذهب System تطورت عناصره الجوهرية المتنوعة من الإيمان الدينى المعروف بتراث وتقاليد سانت Sant Tidtion فى المناطق الشمالية من شبه القارة الهندية المعروفة بشدة تنوع تراثها الدينى، وتراث هندوسى مخصص لعبادة تجسيدات الإله الهندوسى فشنو، ولكن مع رفض نظرية التجسيد الإلهى الهندوسية واستبعادها، لأن الله لدى السيخ واحد خالق مفارق متعالى، ويجب الارتباط به من أجل الخلاص فحسب، مع استخفاف سيخى بعبادة الأصنام، وقدر ضئيل من تأثيرات التصوف الإسلامى (٤).

ولذلك لا يتوحد مذهب السيخ تماماً من الناحية العقائدية مع التراث الهندوسى، إلا أنه فى الوقت ذاته لا يتميز عنه ودلاله التوحد بين الهندوسية والسيخية نجدها فى قبول السيخ لعقيدة التناسخ وفى الأعراف المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً فى الديانتين معاً، أما دلالة التمايز والاختلاف فنجدها فى رفض السيخ للمواصفات الهندوسية العامة مثل الدلالة الدينية للتقسيمات الهندوسية الحادة للطبقات المغلقة على نفسها، وفى السيخية نجدها فى نظام الخلسا أو عقيدة الأخوة بين السيخ، وإصرارهم على التمييز والمفاصلة داخل المجتمع الهندى حتى على المستوى الفيزيقى العام (٥).

وتشتمل المرحلة الأولى أيضاً على خلفاء المعلم أو الجورو الأول، وهم المعلم أنجاد Angad، وكان همه الأول السعى إلى خلاص السيخ وبيان الأساليب التى يمكن أن يتحقق من خلالها هذا الخلاص. أما الجورو الثالث عمار داس Amar Das، فقد كان عاملاً مهماً فى بداية تبلور اتباع السيخ كجماعة ومذهب متميزين يتطلبان قدراً كبيراً من التماسك الداخلى، وبداية المفاصلة الشعورية والوجودية مع الواقع الهندوسى والإسلامى المحيط بها، وعبرت هذه المفاصلة عن نفسها فى الاحتفالات المغايرة بالميلاد والزواج

والموت، كما تحددت فى نهاية هذه المرحلة الأماكن المقدسة التى يتعين أن يشد السيخ رحالهم إليها لأجل أداء فريضة الحج (٦).

وتعد المرحلة الثانية مرحلة مهمة للغاية فى تاريخ عقيدة السيخ وديانتهم، ففى هذه المرحلة تمت عملية جمع وتصنيف الكتاب المقدس للسيخ بداية على يد المعلم أو الجورو الخامس " أرجان Arjan " الذى توفى عام ١٦٠٦م، وكانت كل جهوده فى هذا المجال من أجل تكريس وحماية الهوية الدينية المتميزة للسيخ. وتمت عملية تجميع وتصنيف الكتاب المقدس الأول للسيخ والمعروف باسم " آدى جرانت Adi Granth " أو جرانت صاحب، ويعنى حرفياً المجلد الأول، وقد جمع خلال الفترة من ١٦٠٣ إلى ١٦٠٤ م ويتمتع هذا الكتاب بمكانة تشريعية لا خلاف عليها بين السيخ، وهو الآن يمثل السلطة المطلقة والمقدسة والكلمة العليا فى ديانتهم، وله أهمية محورية فى الحياة اليومية للسيخ المؤمنين المعاصرين فهو نقطة الارتكاز فى ديانتهم، ويقوم كحضور حى وفعال للمرشدين الروحيين الأوائل ولكلمة الله (٧).

وتعبر العبادة المنظمة للسيخى المخلص عن نفسها فى ثلاثة طقوس، أولها التلاوة اليومية لفقرات معينة من الكتاب المقدس آدى جرانت من الذاكرة وبعد النهوض من النوم والاغتسال مباشرة. وثانياً، الطقوس اليومية للأسرة السيخية، حيث تجتمع كل صباح ومعهم نصوص المعلم أرجان أو جرانت صاحب ويقرأون فقرات يتم اختيارها عشوائياً. وثالثاً لقاء مع الأسرة الأكبر، أسرة الخلسا، أو الأخوة الأبرار فى الجورد وارا Gurdwar، أو المعبد السيخى المقدس (٨).

وتمثل المرحلة الثالثة حداً فاصلاً وحاسماً فى تاريخ السيخ وعقيدتهم، وذلك بالنظر إلى اعتبارين، الاعتبار الأول، يتمثل فى قيام المعلم أو الجورو العاشر، وآخر قائد تاريخى للسيخ " جوبند سنج Gobind Singh " (١٦٦٦ – ١٧٠٨ م) بوضع الكتاب المقدس الثانى للسيخ، والمعروف " بدسام جرانت Dasam Granth "، وهو كتاب يتألف من حكايات هندوسية، وروايات عن حيل النساء، ويقدم المثل العليا للسيخ، وهو ذو قيمة كبرى فى معرفة تاريخ السيخ وتحولاتهم، إلا أنه لا يحظى بنفس مرتبة ومكانة الكتاب المقدس الأول أدى جرانت أو جرانت صاحب، والاعتبار الثانى يتمثل فى قيام المعلم العاشر أيضاً بتأسيس الخلسا Khalsa، وتعنى الكلمة حرفياً الطاهر أو النقى، وهى

كلمة من أصل فارسي، وتشير إلى جماعة منتقاة من القدسيين المقاتلين السيخ الذين يلتزمون بخمسة مبادئ أساسية تسمى الآن Five Ks، وتتمثل في الامتناع عن الخمر، والتدخين، والمخدرات، والالتزام بالصلاة، والجهاد من أجل الاستقامة. وتعد الخلسا نظاماً من الأخوة الدينية الذى تندمج فيه الواجبات الدينية والعسكرية مع الواجبات الاجتماعية فى نظام واحد (٩).

وتطلق بعض المصادر على اتباع الخلسا حملة الكافات الخمس، وتقصد بهذه الكافات ما يلى : كيش Kesh، وهو ترك السيخ لشعورهم مسدلة دون قص أو تهذيب منذ لحظة الميلاد وحتى الموت. وكيربان Kirpan، وهو الخنجر أو المدية ذو النصل المزدوج الذى يتمنطق به السيخى ليدافع به عن نفسه عند الحاجة. وكارا Kara، وهو أن يلبس الرجل السيخى سواراً من الصلب أو خلخالاً من الفولاذ فى معصميه ليذكره دوماً بوحدانية الله. وكاخ Kachh، ويعنى أن يلبس السيخى سروالاً قصيراً لا يتجاوز الركبة كرمز للعفة. وأخيراً كانجا Kangha، وهو المشط الذى يحمله السيخ لتصفيف شعورهم الكثيفة (١٠).

ولم يكن لبس العمامة السيخية مطلوباً، ولكنه صار ضرورياً بعد إصرار السيخ على عدم قص شعورهم. وجميع الذكور الذين انتظموا فى الخلسا يحملون اسم كور Kaur. والسيخ الذين تطهروا بالخلسا وانضموا إليها ثم هجروا طقوسها، يشار إليهم على أنهم باتت Patit، وتعنى حرفيا الساقطين. والآخرون الذين لم يتطهروا بالانضمام إلى الخلسا رغم إعلانهم أنهم من اتباع المعلم يسمون السيخ بطئ التبنى. وتكمن أهمية الخلسا لمجتمع السيخ فى أنها أصبحت منذ القرن الثامن عشر بؤرة الحاجات والمثل العليا والآمال والطموحات لكل مجتمع السيخ (١١).

وتكرس كل هذه الرموز وأشكال التنظيم فى مجموعها نوعاً من المفاصلة الشعورية والوجودية للسيخ مع المحيط الهندوسى والإسلامى المحيط بهم، كما تؤسس لهوية فيزيقية وثقافية مغايرة تدفع السيخ إلى التمسك بدينهم والإصرار على إيمانهم وعقيدتهم، وتمكنهم، حسب زعمهم، من إنجاب أجيال جديدة من السيخ تتسم بالقوة والشجاعة والثبات عند المواجهة، وتكون من الجسارة والبسالة لتفعل ما تؤمن وتعتقد أنه صواب وحق (١٢).

وفى تاريخ الخلسا تأسس ما يمكن أن نطلق عليه معمودية السيف، إذ أرتأى جوبند سنج، الجورو أو المعلم العاشر، أن الله والسيف شـىء واحـد، ووصف السيف السيخى بكونه الصلب الطاهر النقى، وطالـب السـيخ بـأن يكونوا كالأسود الكاسرة لأجل حيازة السلطة والملك، ليس فى إقليم البنجـاب وحده. وإنما فى العالم بأسره وليكون مآلهم النعيم والسعادة الروحية والجنة فى العالم الآخر. وإذا كان الله قد قهر أعدائه بالسيف، فالسيف إذن هـو الله، والله هو السيف، لقد آن الأوان ليكف السيخ عن الشكوى والتذمر مـن الأوضـاع التى فرضها عليهم المغول، وليصعدوا إلى الهضاب والجبال لحماية أنفـسهم وضمان أمنهم من بطش المغول (١٣).

وكان من شأن هذه المواقف والتجارب التاريخية التى خبرها السـيخ على امتداد الفترة من نهاية القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، أن تحدث تغييراً واضحاً فى نمط حياتهم وعلى كل مستويات وجودهم، فضلاً عن التأثير الذى أحدثته الحياة فى مناطق الهضاب والجبال على ثقافتهم وأنساقهم الأخلاقية، وأساطيرهم، ووعيهم الدينى، وتصورهم لفكرة الألوهية (١٤).

وعلى امتداد القرون الأربعة الأولى منذ وجود ديانة السيخ، فإن تقاليد هذه الديانة لم تحفل بأى مظهر للعنف فى إقليم البنجاب، بل وعلى النقيض من ذلك كانت تعاليم المعلمين الروحيين الأوائل تؤكد وتلح على ضرورة السـلام والتناغم والانسجام مع الواقع المحيط بهم. ولم تكن هنـاك اسـتثناءات لهـذا التوجه العام للسيخية تجيز للسيخ إمكانية اللجوء إلى العنف فقط إذا ما بدا أن ثمة خطراً يوشك أن يلحق بمجتمع السيخ ويهدد وجوده وبقائه، وعدا ذلك فإن فكرة العنف كانت تعد فكرة ثانوية فى التعاليم الدينية للسيخ (١٥).

ومع بدايات العقود الأولى من القرن التاسع عشر ظهر وعلـى نحـو متتابع مجموعات من قادة السيخ الراديكاليين الذين عبروا عن مطامح السـيخ فى تأسيس دولة سيخية مستقلة فى إقليم البنجاب. وسعى هؤلاء القـادة إلـى فرض سلطانهم وسطوتهم على الإقليم فى محاولة لجعله أرضاً سيخية خالصة نقية وطاهرة، وبناء دولة مستقلة للخلسا أو أخوة السيخ النقية، وفـى سـبيل إنجاز ذلك الهدف بدأت عمليات استحضار العنف وتسويغه دينيـاً مـن قبـل أولئك القادة، وعلى نحو متصاعد على امتداد القرن التاسـع عـشر، ولتبلـغ ذروتها فى القرن العشرين. ففى أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينيات من ذلك

القرن المنصرم بدأ هؤلاء القادة الراديكاليين يطالبون السيخ جميعهم بالإعلان عن غضبتهم من الأوضاع القائمة فى ظل الدولة الهندية، ويدعونهم إلى الثورة والنضال لخوض حرب مقدسة ضد الأغيار من الهندوس والمسلمين، وضد الدولة الهندية التى منحت السيخ سلطة مزعومة ووهمية، واستقلالاً اقتصادياً شكلياً فحسب فى البنجاب، وإلا سيكون مصير السيخ فقدان كل ما يملكونه، حتى هويتهم ودينهم (١٦).

واليوم تقتفى الأصولية السيخية أثر الصيغ القديمة لديانتهم وأنماط حياة أسلافهم، ويكر الأصوليون السيخ عائدين إلى القرن الثامن عشر، حيث الصيغ والتراكيب الدينية / العسكرية، وحيث أخوية الخلسا لبعثها وإعادتها للحياة ثانية، وذلك من خلال القادة الدينيين الأصوليين السيخ ذوى الشخصيات الكاريزمية، والذين يتمتعون بكل التأييد والدعم الشعبى الجارف من قبل جماهير السيخ (١٧).

ب – الأصولية السيخية : المجتمع والتاريخ :

يشكل السيخ اليوم أقلية عددية تصل إلى ما يقرب من عشرين مليون نسمة داخل المحيط الهندى الذى يبلغ أكثر منهم بحوالى خمسين ضعفاً، أى ما يزيد قليلاً عن المليار نسمة غالبيتهم ٨٥% من الهندوس. وتشير الإحصاءات إلى أن حوالى ٩٠% من العدد الإجمالى للسيخ يعيشون فى منطقة البنجاب شمالى الهند وهى تشتمل على ولايتى البنجاب Punjab، وهارايانا Harayana، وهناك حوالى ٤% من مجموع السيخ يعيشون فى المنطقة المتاخمة لشمال مدينة دلهى، ولا يبقى سوى ٦% من السيخ ينتشرون فى بقية أنحاء الهند، وهناك أعداد كبيرة من السيخ هاجروا إلى بلاد أخرى، ولكن لا تتوافر إحصاءات دقيقة عن أعداد هؤلاء المهاجرين (١٨).

ولم ترجح كفة السيخ العددية فى أى مكان فى الهند. فهم - حتى فى ولاية البنجاب يشكلون حوالى ٥٠% فقط من مجموع سكان الولاية - وإن كان لهم تأثير كبير يتجاوز بكثير حجم تعدادهم السكانى ليس داخل ولاية البنجاب فحسب، وإنما كذلك فى ميادين شتى من الحياة داخل المجتمع الهندى بكامله. ويمتد هذا التأثير إلى القوات المسلحة الهندية، وخدمات النقل والمواصلات، والنشاط السياسى، والنشاط الرياضى...، كما تنعم الأقلية السيخية بأوضاع اقتصادية ممتازة نسبياً، وهم فى العادة يبلغون فى التعليم درجة أعلى من

المتوسط فى كل أنحاء الهند. ومعروف تاريخياً عن السيخ كونهم فلاحين وحرفيين مهرة، وجنود بواسل، ويحوزون من القدرات والمهارات ما يمكن أن يكون مثار الإعجاب والافتخار والتقدير فى الرؤى والتصورات الشعبية (١٩).

ويمتلك السيخ كل إمكانات التفوق والامتياز كأقلية داخل المجتمع الهندى، كما يحوزون فى الوقت ذاته المحراث والسيف معاً، يتميزون بشعورهم الطويلة المرسلة وعماماتهم التى يدعون قداستها. ويصف المراقبون مجتمع السيخ عادة بأنه مجتمع ذكورى وعدوانى أيضاً.

ومن الممكن تفسير هذا الوضع المتميز للسيخ بالنظر إلى عدة أسباب، أولها وأكثرها أهمية هو أن الغالبية العظمى من السيخ يعيشون فى مناطق زراعية عالية الخصوبة فى إقليم البنجاب، وقد تحالفت الطبيعة مع وسائل التقنية الزراعية المتقدمة فأنتجت الكفاية الاقتصادية، وجلبت الرخاء الاقتصادى للمزارعين السيخ وملاك الأراضى منهم. أما طائفة الخاترى Khatri، وطائفة الأرورا Arora، وهما يشكلان الطوائف الدنيا من السيخ فى المدن، فإنهما ينعمان كذلك بقدر وافر من النجاح الاقتصادى فى مجال الصناعة والحرف المهنية المختلفة بسبب المهارات التى يتم توارثها داخل الطائفة، وتأكيد السيخ المتعاظم على أهمية التعليم (٢٠).

وتشير البيانات المتوافرة عن توزيع ملكية الأراضى الزراعية إلى أن حوالى ٢٣% من مجموع الأسر السيخية تمتلك وحدها حوالى ثلثى مساحة الأرض الزراعية فى إقليم البنجاب شمالى الهند، حيث تعيش أغلبية السيخ، وقد أصبح هذا الإقليم وبفعل الثورة الخضراء التى أتت ثمارها منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين، أصبح سلة الطعام التى تزود الهند كلها بالغذاء(٢١).

ولقد كان من شأن انتهاج الأساليب الحديثة فى الزراعة وتطبيقات الهندسة الوراثية الحصول على سلالات غزيرة الإنتاج فى محصولى الأرز والقمح أدت إلى تعاظم الإنتاج المحصولى ووفرته البالغة، والتى تكفى بالفعل لإطعام كل الأمة الهندية التى جاوزت حدود المليار نسمة. ولكن الحادث أن هذا التقدم والرخاء الاقتصادى لم يجلب الأمن والسلام لأقليم البنجاب، وإنما على النقيض من ذلك تماماً إذ ارتفعت معدلات وقائع وأحداث العنف، وتزايدت أعداد ضحاياه من القتلى فى هذه المنطقة من شبه القارة الهندية أكثر من أى مكان آخر، فالنظام العام فيها يعانى التفكك والتفسخ، وقوى المعارضة السيخية على

تنوعها، أصولية دينية وقومية، تعمل على كل الجبهات ضد الدولة الهندية العلمانية وكل مؤسساتها (٢٢).

والأمر الذى لا شك فيه أن السيخ المعاصرين يواجهون اليوم حزمة من المشكلات المرتبطة بإدارة وتنظيم مؤسساتهم الدينية والإشراف عليها فالمكاتب الخاصة بحراس المعابد المقدسة للسيخ يديرها الهندوس، وحتى كهنة هذه المعابد تتم الموافقة عليهم وتعميدهم من قبل كهنة غير معمدين من طائفة السيخ، وإنما من قبل الهندوس أيضاً. وكان برنامج الإصلاح الدينى السيخى الذى تقدمت به الأصولية السيخية المعاصرة يهدف إلى التخلص من الأصنام الهندوسية فى المعابد السيخية وطرد الكهنة الأغراب، وقد وصلت الحركة الأصولية السيخية حداً من القوة والجرأة تمكنها من إنجاز هذه المهام خلال النضال الذى تخوضه ضد الهندوس المعتدين، هذا فى الوقت الذى كانت تتصاعد فيه الدعوات من قبل أطراف أخرى سيخية وهندوسية بعدم اللجوء إلى العنف ولكن دون جدوى (٢٣).

إن الآلاف من السيخ تم توقيفهم واعتقالهم، وضربهم بالسياط وتعذيبهم، وسجنهم من قبل قوى الأمن الهندية الرسمية، والجماهير الهندوسية لمجرد أن السيخ طالبوا بضرورة إصلاح مؤسساتهم الدينية بما يكفل استقلالها عن سيطرة الهندوس وهيمنتهم عليها. وكان "راجيف غاندى" الذى خلف أمه فى رئاسة الوزارة الهندية يُطرى ويمتدح رفض السيخ المعتدلين اللجوء إلى العنف والقوة، وهم الذين توهموا أن الإصلاح الدينى السيخى يمكن أن يمر من بوابة الدولة الهندية وحكومتها. وقد حظيت هذه الدعوة بدعم وتأييد من الهندوس والمسلمين معاً، ولكن عبثاً حاولت هذه الأطراف إذ كان على دعوتهم هذه أن تتنحى لتفسح المجال لدعوات قادة الأصولية السيخية بتمجيد العنف وتسويغه بزعمهم أنه واجب دينى سيخى مقدس (٢٤).

وعلى امتداد عقدى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، قام الفلاحون السيخ بهبات جماهيرية ضد الحكومة المركزية الهندية فى إقليم البنجاب بسبب التوزيع غير العادل لعوائد الثورة الزراعية فى الإقليم، وبسبب تقلص فرص وإمكانات التوظيف والتشغيل للشباب من طائفة السيخ. وقد أرتاى الأصوليون السيخ أن هذه الوضعية مردودة إلى السلطة الأجنبية، ويقصدون بها الحكومة الهندية المركزية فى نيودلهى، وتحالفاتها العلمانية، وتوجهاتها الغربية، وجهود حلفائها من السيخ المعتدلين، وهؤلاء جميعهم يمارسون على جماهير

السيخ كل ألوان الظلم ويسعون دوماً إلى تهميشهم، ولقد فشلت هذه السلطة المركزية والفئات المتحالفة معها بالفعل فى إحداث أى تغيير فى أوضاع السيخ بالطرق الرسمية والسلمية (٢٥).

وفى سعى السيخ التاريخى لتحقيق المساواة والعدل والحرية، والحصول على اعتراف دولى بهم كجماعة قومية ؛ تمكن السيخ من إنجاز تقدم ونجاح اقتصادى ملحوظ يفوق بدرجات متفاوتة ما حققته الأغلبية الهندوسية والأقلية المسلحة على حد سواء. ومع استمرار وتصاعد سخط السيخ واستيائهم من مواقف الحكومة الهندية المركزية، والأغلبية الهندوسية تجاههم، وافقت الحكومة الهندية على الاعتراف بهوية لغوية وجغرافية للسيخ الذين كان عليهم التحول إلى دينهم وعقيدتهم للاحتماء بها، وكعامل أساسى لترابطهم وتماسكهم، وتكتيل جهودهم وإراداتهم، واستجماع قوتهم، وحفزهم على القيام بعمل جمعى مشترك تحت راية بعث القومية الأصولية السيخية الجديدة لطائفة السيخ الدينية (٢٦).

ولقد استثمر القادة الحاليين للأصولية السيخية، ووظفوا بشكل جيد كل التاريخ السيخى الحافل بألوان الظلم والإجحاف والقمع والاضطهاد والقهر، الذى مارسته ضدهم قوى متعددة ولقرون طويلة مضت، وفى مقابل ذلك بدت القوى الهندية الليبرالية والعلمانية الهندية، والتى ساهمت عبر التاريخ الهندى الحديث والمعاصر فى فرض التهميش الاقتصادى والسياسى والاجتماعى على السيخ، بدت هذه القوى من الضعف إلى حد العجز عن كبح وإيقاف المد الأصولى الدينى والطائفى للسيخ (٢٧).

وبالرغم من قوة المد الأصولى الدينى السيخى المعاصر، إلا أنه من الخطأ البالغ تصور أن كل السيخ البالغ عددهم اليوم ما يقرب من عشرين مليون نسمة، كما ذكرت سلفاً، هم، من حيث المبدأ، أصوليون بالضرورة ويميلون إلى استخدام العنف وأعمال الإرهاب لتحقيق مآربهم فى الاعتراف بقوميتهم وهويتهم المستقلة، وللانفصال وتحقيق دولتهم. وتواجه الأصولية السيخية المعاصرة اليوم مأزقاً ومعضلة تنطوى على ثلاثة أبعاد تاريخية هى على النحو التالى (٢٨) :

البعد الأول، ويتعلق بالسيخ الذين يعيشون داخل دولة علمانية حديثة، وأعنى الجمهورية الهندية هل يقفون منها موقف المعارضة ؟ هل سيسعون إلى استعادة قوميتهم المستقلة التى كانت قائمة قبل خضوع شبه القارة الهندية بأسرها

للاستعمار البريطانى ؟ وما هى احتمالات وإمكانات، وأبعاد استراتيجية الانفصال والاستقلال ؟

البعد الثانى، ويتعلق بحدود التناقض والتعارض الكامن الآن داخل المذهب والتقليد السيخى نفسه، وأعنى بين عناصر المذهب التى تؤكد على التسامح ونبذ التعصب، والسلام من جهة، والعناصر الأصولية التى تؤكد على النزعة العسكرية وتدعو إلى تعبئة وعسكرة مجتمع السيخ بكاملة وتبرر اللجوء إلى العنف بحسبانه عملاً دينياً سيخياً مقدساً. كيف يمكن للسيخ أن يدافعوا عن هويتهم ووجودهم كجماعة متميزة فى مواجهة التفسخ والهيمنة المفروضة عليهم من قبل الأغلبية الهندوسية داخل مجتمع يزعم أنه مجتمع علمانى وتعددى ؟

البعد الثالث، ويتعلق بشأن اختلاف وتباين الرؤى الاستشرافية والمستقبلية بين نبوات المعلمين والمرشدين الروحين العشرة الأوائل للسيخ وقياداتهم التاريخية من جهة، وبين ما يطرحه القادة الأصوليون المعاصرون وما يقدمونه من نماذج تقويمية لأتباع الديانة لتبين مدى صدق إيمانهم وصحة عقيدتهم وتوحدهم معها وإخلاصهم لها ؟ وكيف يمكن للتعاليم السيخية التى تأتى من مناطق متباينة ريفية وحضرية داخل إقليم البنجاب، أن تتوحد وتتكامل معاً لتقدم فهماً وتأويلاً تاريخياً نقدياً لعبادة السيخ التقليدية ؟

فى الحقيقة الأصولية السيخية المعاصرة، وعلى صعيد الفكر والممارسة، لا تقدم إجابة موضوعية عن هذه التساؤلات والمعضلات، وإنما هى تعمق من أمد المعضلات الذاتية والموضوعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى يواجهها مجتمع السيخ.

ثانياً : خطاب الأصولية السيخية وقيادتها المعاصرة :

يكاد يجمع المراقبون لتطور الأصولية السيخية على أن إحياء وانبعاث هذه الأصولية يتحقق بشكل دوري كلما بدا أن تماسك مجتمع السيخ وترابطه وتكامله قد صار عرضة للأخطار والتهديدات التي تأتي من القوى المعادية للسيخ والمسيطرة على مجتمعهم ومقدراتهم. وهذا الانبعاث الدورى فى مواجهة الأخطار والتهديدات يدفع إلى تقرير أن الأصولية السيخية تؤلف مخزون الخصوصية الثقافية والدينية للهوية الذاتية للسيخ كأمة متمايزة. ومن ثم تعد

الأصولية عاملاً مهماً لتمسك السيخ بقيم الشرف والنبالة التي توارثوها عن أسلافهم العدول، كما أنها محور تحررهم من الأسر والتبعية لثقافة الأغلبية الهندوسية. وترتبط هذه القيم التي تؤكد عليها الأصولية السيخية ارتباطاً وثيقاً بسعى السيخ التاريخي ونضالهم من أجل المساواة والعدل، كما أنها تنهض بدور محورى وحاسم فى الحفاظ على الهوية الثقافية للسيخ، وفى الدفاع عن هذه الهوية، وفي ضمان استمراريتها وعدم ذوبانها في المحيط الهندوسى (٣٩).

ويعرب الكثيرون من عناصر الصفوة السيخية المثقفة عن مخاوفهم من خطر الذوبان والتلاشي في المجتمع الهندى الكبير. ولذلك آثر بعضهم الانسحاب والتشرنق داخل مجتمعهم المحدود، وثقافتهم وهويتهم حفاظاً على نقائها وضماناً لاستمراريتها. ومن ثم كان من الطبيعى أن يتجذر خطاب الأصولية السيخية المعاصرة في الواقع المعاش للسيخ بكل مستويات وجودهم الفردي والاجتماعى، المادى والفكرى، فهو خطاب الحياة اليومية للسيخ بكل نواحى ضعفهم وقوتهم. والقضية المحورية فيه هى قضية الحرية والاستقلال السيخى، وما تقتضيه من إيمان وأخلاق وإرادة وفعل وتحريك سياسى وعسكرى داخل شبه القارة الهندية وخارجها أيضاً (٣٦).

ولقد جاءت صياغة الخطاب الأصولى السيخى المعاصر على نحو يحقق غايات متنوعة تتمحور، كما ذكرت سلفاً، حول استقلال السيخ وانفصالهم بإقليم البنجاب، وتأسيس دولتهم المستقلة. ويشخص الخطاب الوضع الراهن وينتقده، ويطرح البديل المغاير، أعنى مشروع المجتمع والدولة السيخية. كما يقدم الخطاب نقداً حاداً لنظام الانتخاب الهندى وما ينطوى عليه من فساد وتزييف لإرادة الناخبين. وترى الأصولية السيخية أن هذا النظام الانتخابى غير ملائم، ولا يتفق مع ما جاء فى كتب السيخ المقدسة، كما أنه من ناحية أخرى يُعد مقدمة لإدماج السيخ وذوبانهم فى عالم السياسة العلمانية التي يرفضونها من حيث المبدأ (٣٧).

ويمتد نقد الخطاب السيخى الأصولى المعاصر ليشتمل أيضاً على ما اعتبرته الأصولية السيخية مؤشرات دالة على الانحلال والتفسخ، والفساد والإنحطاط الفكرى والأخلاقى الذى أصيبت به التقاليد السيخية الراسخة والمتوارثة عن الاسلاف العظام. وتعلن الأصولية السيخية عبر خطابها عن رفضها الحاسم، بل ومقاومتها لإباحة تناول الخمور، واستهلاك اللحوم

الحمراء. وهى تعتبر أن وسائل الإعلام كالراديو والتليفزيون والسينما... تنشر موداً إعلامية وإعلانية هابطة وفاسدة، كما تعمل على إثارة مشاعر الهندوس وتعبئتهم وتحريضهم ضد السيخ، فضلاً عن قيامها بتضليل الهندوس وتزييف وعيهم، ولهذا يتعين استبعاد هذه الوسائل، بل وتدميرها. واعتبرت الأصولية السيخية النظام التعليمى المدنى الحديث، خاصة الحكومى منه، موضع شك وتساؤل لنفس المتغيرات السابقة، ولهذا فهى تدعو إلى تأسيس المدارس والمعاهد والجامعات السيخية المفتوحة التي تأخذ على عاتقها مهمة تعليم الناس ما يجب عليهم تعلمه حقاً، ولكن بالقطع من وجهه نظر الأصولية السيخية (٣٨).

ويدافع السيخ اليوم عن هويتهم الدينية والثقافية وخصوصية كينونتهم بعنف وضراوة وعلى جبهات عديدة وفى معارك متنوعة. وتعد المعركة المقدسة للعمامة السيخية Turban ضد القبعة Cap الهندوسية واحدة من المعارك المهمة التي خاضها السيخ لتشغيل إرادة المفاصلة مع المجتمع الهندوسي المحيط بهم. إذ تشير العمامة إلي ما يلبسه السيخ فوق رؤوسهم لتغطية شعورهم الشمشونية الطويلة، مقارنة بالقبعة الهندوسية التي تغطى رؤوس الهندوس الحليقة. وتعد العمامة رمزاً مقدساً غاية فى الأهمية للمقاتلين الأصوليين السيخ، ففى تصورهم أن عمامتهم المقدسة تكون شاهقة شامخة مهيبة على قمة رؤوسهم بشعورها الطويلة الكثيفة، فى حين ترقد القبعة الهندوسية جاثمة ذليلة على رؤوس الهندوس. ولذلك يسأل الأصوليون السيخ : متى كان للقبعة الهندوسية السيادة والسلطان على عمامتهم المقدسة ؟ ! (٣٩).

ولقد استخدم " بهاندرانوال Singh Bhindranawale "، الكاهن السيخى وأبرز قادة الحركة الأصولية السيخية المعاصرة وأشدهم تعصباً، استخدم مثل هذه الرموز السابق الإشارة إليها فى كلمات نارية تتأجج حماسة وتعصباً، ومستحضراً كلمات المعلم الروحى العاشر " جوبندسنج Gabind Singh"، مؤسس الخلسا في القرن الثامن عشر: " عندما يصل الصراع والنضال إلى مرحلته الحاسمة والفاصلة، ربما ألقى حتفى وأموت في أثناء هذا الصراع " وكان بهاندرانوال كقائد أصولى سيخى يعنى ما يقول بالفعل، إذ لقى مصرعه فى معركة المعبد الذهبي Golden Temple بمدينة عمر ستار على يد القوات الهندية التى اقتحمت المعبد في يونية من عام ١٩٨٤ (٤٠).

وكان " بهاندرانوال " قد ولد فى أسرة سيخية ذات أصول طبقية متواضعة، ولم يأت من النخبة السيخية. وحصل على تعليم حكومى فى مدرسة ابتدائية لمدة خمس سنوات فقط، ثم استأنف تعليمه وتدريبه الدينى بعد ذلك، ليصبح على رأس واحدة من جماعات المتطرفين السيخ. وفى بداية حياته كان واحداً من كهان السيخ وقادتهم الأكثر اعتدالاً والذين يحظون بدعم وتأييد الحكومة الهندية المركزية، إلا أنه تحول بعد ذلك إلى الأصولية ليصبح قائداً للحركة الأصولية السيخية، وكواحد من أهم المتحدثين باسم طائفة السيخ، وكأعظم المدافعين عن قوميتهم، والمطالبين بضرورة خلق وطن قومى مستقل للسيخ (٤١).

يقول بهاندرانوال فى إحدى رسائله لجماهير السيخ : " بقدر ما نحافظ على الشعر الطويل المرسل، واللحية، والحزام، والسيف، بقدر ما يكون السيخ أمة مستقلة وذات سيادة منفصلة عن الهند...، يزعم البعض ويدَّعون أننا منفصلين فى الواقع وبالفعل عن الهند لو كان ذلك كذلك..، إذن لماذا يعتبروننا مواطنين من الدرجة الثانية ؟ إن السيخ كانوا، تاريخياً، منفصلين عن الدولة الهندية، وكانت لهم دولتهم المستقلة. فلماذا ينكر علينا الهندوس أصحاب القبعات هذا الحق التاريخى ؟ نحن نريد خلستان وطناً قومياً مستقلاً للسيخ. لقد تحملنا ما فيه الكفاية من العبودية والقهر والقمع على امتداد سنوات طويلة، والمهم لنا الآن كم من السنوات ستنقضى لنصبح أحراراً " (٤٢).

والأمر الذى لا شك فيه أن " بهاندرانوال " كان حريصاً على العنف حتى مع جماعات السيخ المعتدلين إلى حد أنه اعتبرهم من الهراطقة، وقام بنشر قوائم بأسماء الأشخاص الذين خانوا السيخية، ونشرت هذه القوائم على شرائط كاسيت يتم تداولها وإذاعتها داخل تجمعات السيخ فى شبه القارة الهندية، وبين السيخ في بلاد المهجر. وهو يطالب فى هذه الشرائط بعقاب الخونة وإهدار دمهم. وعندما ثارت الاحتجاجات العامة الهندية والسيخية ضد التحريض على العنف والدعوة لحمل السلاح التي يروج لها بهاندرانوال، رد على هذه الاحتجاجات بتقرير أن هذا العمل يعد تقليداً سيخياً أصيلاً ومقدساً، وليس خطيئة على الاطلاق (٤٣).

كما كان " بهاندرنوال " المنظم الرئيسى لحملات العنف والإرهاب المنظم فى شبه القارة الهندية والتى قامت بها جماعات السيخ المسلحة، كما يعد مسئولاً عن مقتل المئات الهندوس الأبرياء الذين لا ناقة لهم ولا جمل فى

الصراع الأصولي الديني بين الهندوس والسيخ. لقد دعا صراحة إلى حمل السلاح واستخدامه لإنزال العقاب القاسي بالهندوس. واستخدم سلطته الدينية بكل جرأة وجسارة إلى أن دفعته للإستيلاء على المعبد الذهبي المقدس في عمر ستار. هذا على الرغم من أن عامة الهندوس في إقليم البنجاب يرفضون تماماً كل هذا العنف والقتل اللاهوتي والمبرر بدعاوى دينية تتعارض مع المبادئ الحقيقية لديانة السيخ (٤٤).

" نحن الأصوليين السيخ، سنَدير ونوجه دفة السيخية...، إن السيخ يتعين عليهم اليوم أن يرفضوا وضعية الخزى والذل. لقد استعبدنا الهندوس طويلاً، وعلينا أن نعد أنفسنا للحرب والنضال لتجاوز وضعية الاستبعاد هذه لتحقيق الخلاص. فالهندوس يرتكبون في حقنا كل الآثام والشرور والأعمال الوحشية والبغيضة، ويسعون إلى إبادة شباب السيخ، ويحرقون كتبنا المقدسة، ويهينون ويحتقرون عمامتنا المقدسة لسنا في حاجة للحصول على تصريح من أحد ليجيز لنا حمل السلاح والدفاع عن شرف السيخ ومقدساتهم. وواجب على كل فلاح سيخي أن يكون بحوزته دراجة نارية، وثلاثة من شباب السيخ المعمدين دينياً الأنقياء الأطهار من إثم الخطيئة، وكذلك ثلاثة مسدسات نارية"... هكذا تكلم " بهاندرانوال "، وهو يؤكد لجماهير السيخ أن الأصل في كتابهم المقدس هو العنف، أما السلام فهو غير موجود تماماً في أى سفر من أسفار كتابهم المقدس (٤٥).

ولقد برز " بهاندرانوال " كقائد أصولي راديكالي للسيخ، وكان يحظى بكل التقدير والاحترام من قبل جماهير السيخ الملتزمين دينياً، وكان زعيماً روحياً ذا شخصية كاريزمية متميزة، تماماً كآية الله خوميني بالنسبة للأصولية الإسلامية الشيعية في إيران. صعد " بهاندرانوال " لقيادة حركة السيخ الأصولية الانفصالية في أقليم البنجاب. وتعززت سلطته من خلال الدعوة إلي إحياء وبعث الرموز التقليدية القديمة للسيخ، وهويتهم، وبلورة آمالهم وطموحاتهم في تأسيس دولتهم المستقلة، هذا فضلاً عن وضعية الأزمة الممتدة التى يعيشها السيخ في إقليم البنجاب وتفاقمها، وإحساس السيخ بها ومعاناتهم الشعورية والوجودية من جرائها (٤٦).

وحصل " بهاندرانوال " على تأييد شعبى جارف من قبل جماهير السيخ الريفية البسيطة بسبب أحاديثه وخطبة الموجهة إليهم : " لن تكونوا شجعاناً وبواسل ما لم تقرأوا كتب المعلمين الروحيين الأوائل وتستمعوا لأقوالهم وحكمتهم المقدسة. يا شباب السيخ، يا أصحاب العمامات المقدسة، والقبضات القوية، المطوية، أتوسل إليكم... حتى يمكن أن نؤسس وطننا ودولتنا المستقلة، علينا أن نظل قابضين على سيوفنا، ونحرص على ارتداء السراويل القصيرة على أجسادنا. يجب أن تكون الكلمات المقدسة لمعلمينا الروحيين على ألسنتنا دائماً، وأن تكون سيوفنا المزدوجة الحادة مشرعة في أيادينا دوماً، وإلا سيكون مصيرنا الهزيمة والانسحاق...، عليكم الآن أن تقرروا أىّ مصير ستختارون، إن القرار بيدكم أنتم " (٤٧).

وكعمل متمم لعملية البعث والإحياء الأصولى السيخى، أخذت الأصولية السيخية على عاتقها مهمة إعادة كتابة ورواية وسرد التاريخ الصراعى والنضالى للسيخ حتى على المستوى الشعبى، وامتد ذلك ليشمل حتى الكتب الهزلية التي تقدم لأطفال السيخ. وهذه الروايات والكتب تؤكد على ضرورة النقاء والتطهر، وتذكر آلام الماضى التى خبرها السيخ، والإشادة بأمجادهم الغابرة، كما تؤكد على ضرورة بعث وإحياء نظام الخلسا Khalsa المقدسة أو الأخوة الدينية التقليدية للأصوليين لمقاتلين الأنقياء الأطهار، وهى الجماعة التى تأسست فى القرن الثامن عشر، كما ذكرت سلفاً، على يد المعلم أو الجورو العاشر جوبند سنج Gobind Singh الذى دعا إلى إلغاء كل سلطة وسيطة يمكن أن تقوم كممثل روحى نيابة عن مجتمع السيخ ذاته، وطالب بأن يكون المجتمع بكامله وبشكل مباشر هو صاحب السلطة المطلقة والمسئول مسئولية كاملة عن مصيره واختياراته (٤٨).

واستطاعت حركة الإحياء الأصولى السيخى التى قادها بهاندرانوال أن تكتسب قوة دفع وزخماً قوياً من خلال الترويج الرومانسى للحركة وأفكارها وتصوراتها، ومن خلال سعيها إلى بعث وإحياء رموز القوة الدينية والسياسية فى تاريخ السيخ. وامتد تأثير الحركة ليشمل السيخ المهاجرين فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. ويقدر الدعم المالى السنوى الذى يبعث به المهاجرون السيخ لدعم حركتهم الأصولية الانفصالية فى إقليم البنجاب بنحو ما يزيد عن مائتى مليون دولار سنوياً (٤٩).

وعبر العديد من الأعمال المأساوية العنيفة ضد الدولة الهندية المركزية، وردود أفعالها، انتهى الأمر ببهاندرانوال، القائد الأصولي للحركة الأصولية السيخية المعاصرة، بالموت فى عام ١٩٨٤ دفاعاً عن العقيدة التى آمن بها عندما تحصن بالمعبد الذهبي للسيخ في مدينة عمر ستار، والذى داهمته قوات الأمن الهندية، ودنست المزارت والأضرحة المقدسة للسيخ داخل المعبد. أما غير الأصوليين من السيخ، فقد أصابتهم أعمال العنف المتبادل بين السيخ والهندوس بالرعب والفزع الشديدين. وفى أعقاب مقتل الزعيم والقائد الأصولى والروحى للسيخ، تصاعدت أعمال العنف وعلى نحو أكثر حدة وكثافة خلال سنوات النصف الثانى من عقد الثمانينيات، وفى مطلع العقد التاسع من القرن العشرين المنصرم (٥٠).

وتعد كل من الأصولية الدينية، السيخية، والتطرف القومي السيخي المواكب لها، شركاء فى مهمة واحدة تجمعهم. فالأصوليون الدينيون، والقوميون من السيخ يرون أن السيخ صاروا بحاجة ضرورية لمجتمع ونظام سياسى مستقل يكون أكثر ملائمة لاحتياجاتهم الدينية والثقافية. وفى هذا السياق يكون هم الأصولية والدعاوى القومية السيخية هو العمل على تأجج المشاعر الدينية القومية للسيخ وإشعال حميتهم الدينية، واستثارة تعصباتهم الدينية والسياسية، وهذا الهم مقدم على الهم والقلق اللاهوتى أو الفعاليات الفكرية والعقلية. فالأصولية السيخية تسعى جاهدة لاستدعاء وتعبئة المشاعر الوجدانية، وانفعالات وعواطف المتدنيين المتأججة، ولا تسعى بحال إلى الحوار والجدل العقلي. ومن هذا المنطلق رأت الأصولية السيخية أن اغتيال السيدة أنديرا غاندى على يد أحد حراسها السيخ، كان عقاباً وجزاءاً أخلاقياً لعدوان الحكومة التي ترأسها على شرف السيخ وكرامتهم وهويتهم المقدسة، كما اعتبرت إبنها راجيف غاندى خائناً، وطالبت بإهدار دمه.

ثالثاً : السيخية والهندوسية وصراع الأصوليات الدينية في شبه القارة الهندية :

أظهر تتابع الأحداث والفعاليات الأصولية الدينية فى إقليم البنجاب على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وعلى نحو أكثر وضوحاً، أن القلق المتعاظم الذى يتولد بفعل منظومة الحداثة بكل محتواها، قد أفرز بدوره

صراعات أثنية، وإحياء أصولى دينى وقــومى، وحتــى حركــات سياســية واجتماعية تنحو إلى العزلة والمفاصلة مع الواقع الراهن. ولكن، وعلى الرغم مما قد يبدو من سوءات الحداثة وعلى نحو ما يراها البعض، فإن لها إيجابيات كثيرة ومتنوعة. يكفى أن الناس، كمواطنين لا كرعايا، وبغض النظــر عــن هويتهم الدينية، والعرقية، والطبقية، قد تعاظمت، وفى ظل منظومة الحداثــة، إمكانات وفرص التعاون فيما بينهم في سياق من التسامح، وقبول الحق فــي الاختلاف والتعايش معه فى ظل مؤسسات مدنية تحتويهم وتكون من خلقهــم وإبداعهم. وإذا ما صلحت وصدقت النوايا، وتوصل الفرقاء إلى ما يمكــن أن نطلق عليه صيغة الحد الأدنى المشترك الذي يحقق مصالح الكل فــي ســياق ليبرالي حقيقى وعلمانى، فإن السيخ، وكذلك أصحاب الديانات الأخــرى فــى مجتمعات وثقافات إنسانية مغايرة، يمكنهم جعل الدولة الهندية دولــة علمانيــة وليبرالية حقيقية، دولة الحق والقانون التى تعمل لصالح الكل ولصالحهم هــم أيضاً وليس ضدهم.

ويؤكد استقراء وقائع التاريخ الحديث والمعاصر فى شبه القارة الهندية أنه حال انتعاشة وصعود الأصولية لكل من الديانتين الهندوسية والسيخية، فإن الجماعتين، الهندوس والسيخ، لا يمكنهما العيش معاً فى سلام ولمدة طويلة إلا فى سياق يقوم على قبول التنوع وحق الاختلاف والإلتزام بقبــول الأغيــار المخالفين واحترام وكفالة كل حقوقهم. ذلك لأن العنف والرعب الذى تثيــره الأصولية بتعصباتها الدينية ودوجماطيقيتها فى كل اتجاه وعلى كل مستويات وجود البشر، يتناقض تماماً مع التعاليم الدينية الأصيلة لكــل مــن الــديانتين الهندوسية والسيخية، وكما حددها المهاتما غاندى، والمعلــم الروحــى الأول للسيخ ناناك. لماذا إذن صارت الأصولية السيخية قرينة العنف وعلى نحو آخذ فى التنامى على امتداد العقود الأخيرة من القرن العــشرين المنــصرم ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يمكن العثور عليها فى المعضلات والمشكلات التــى واجهت مجتمع السيخ المعاصر. إذ أصبحت أنماط حياتهم التقليدية والموروثة مهددة بالإنسحاق والتلاشى. وبالنظر إلى اعتزاز الــسيخ وفخــرهم بتــراثهم النضالى والعسكرى، فإن الكثيرين من السيخ، خاصة من ينتمون إلى الطبقتين الدنيا والوسطى، وعلى وجه الخصوص العمال الزراعيين المعــدمين داخــل مجتمع السيخ فى إقليم البنجاب، آثروا الالتحاق والانخراط فــى الجماعــات

الأصولية السيخية المسلحة التى انغمست وبدرجة كبيرة فى أعمـــال العنـــف وإثارة القلاقل والاضطرابات والنضال المسلح من أجـــل أمـــتهم وقـــوميتهم، وإعلان دولتهم خلستان كدولة مستقلة عن الهند. ولقد مثلت هـــذه التوجهـــات والفعاليات الأصولية السيخية خطراً جسيماً يهدد الجمهورية الهندية، لمجرد أن بضعة أفراد ينتمون إلى حركة قومية انفصالية مسلحة يلجئون إلـــى أعمـــال العنف والمقاومة المسلحة (٥١).

كما كان من شأن عمليات الإدماج التاريخى القومى لطائفة السيخ فـــى الدولة الهندية المركزية، أن أفرزت العديد من التناقضات التى أثرت سلباً على أوضاع الفلاحين السيخ في إقليم البنجاب. وفضلاً عما توارثوه من اعتـــزاز بتقاليدهم وتراثهم الثقافي، وما يتولد عن ذلك من رغبة عارمة وعامـــة لـــدى السيخ فى الاستقلال عـــن الدولـــة الهنديـــة المركزيـــة ونظامهـــا العلمـــانى والديموقراطى، وأن يكونوا سادة أنفسهم. وفى هذا السياق برز الفلاحين ملاك الأراضى من السيخ فى إقليم البنجاب كداعين رئيـــسيين ومؤيـــديين أقويـــاء لانبعاث الحركة الأصولية السيخية، وما واكبها من فعاليات مسلحة، وعمليات تعبئة وتجييش للسيخ، وكذلك عمليات التحريض والإثارة والتحريك الـــسياسى التى قادها الحزب الـــسياسى الرئيـــسى للـــسيخ " أكـــالى دال Akali Dal" للحصول على الاستقلال والحكم الذاتى للسيخ فى إقليم البنجاب (٥٢).

وقد قاد حزب أكالى دال حملة السيخ السياسية لأجل الانفصال بـــإقليم البنجاب واستقلال الهوية السيخية التى تقاوم الذوبان والتلاشى فـــى المحـــيط الهندوسى. هذا وبرغم انتخاب ثلاثة عشر عضواً فى البرلمان الهندى ممثلين عن السيخ فى إقليم البنجاب فى انتخابات عام ١٩٨٩، ومنهم ستة أعضاء من حزب أكالى دال، واثنان من مدينة عمر ســـتار، إلا أن مهمـــة الحـــزب قـــد أصبحت أكثر صعوبة وعلى نحو متزايد فى ظل تناقضات الديمقراطية ومـــا تفرضه من حكم الأغلبية الهندوسية، مع انتفاء وغياب الإجراءات التى يكون من شأنها حماية الحقوق المتعددة للأقليات. ويحدث هذا فـــى الوقـــت الـــذى تصاعدت فيه جهود الحكومة المركزية الهندية لتـــدمير الثقافـــات الإقليميـــة والفرعية للأقليات ومحاولة تهميشها، والعمل علـــى تـــذويبها فـــي المحـــيط الهندوسى. وهذه العمليات كان يخطط لها وينفذها حزب المـــؤتمر الهنـــدى، وعلى نحو ما اتضحت فى سياساته وممارساته بـــرغم مزاعمـــة العلمانيـــة

والليبرالية. وقد أكد حزب المؤتمر في برنامجه الانتخابي في انتخابات عام ١٩٨٤ على خطورة الأصولية السيخية على أمن المجتمع الهندي خاصة، وعلى الأمن القومي الهندي عامة (٥٣).

وكل هذه الوقائع والعمليات المذكورة آنفاً قد وقعت وتمت بالفعل، وذلك على الرغم من أن علمانية الدولة الهندية تعني صراحة أن الدولة وعبر كل مؤسساتها لا تفرق بين مواطن هندي وآخر على أساس ما يعتنقه من دين، وكان من المفترض أن تخلق العلمانية الهندية، إن تحققت بالفعل، ظروفاً تسمح لكل إنسان هندي أن يكون حراً في اعتناق أي دين، ويعلن بصراحة ودون خوف عن معتقده، وبحسب ما يتراءى له. كما تحوي مواد الدستور الهندي الحالي على ما يقرب من ثمانية وعشرين مادة خصصت للحديث عن الحقوق الإنسانية الأصلية كحق المعرفة، وحق العمل، وحق الاعتقاد والإيمان الديني، وحرية ممارسة وإدارة الشئون الدينية والتعليم الديني لاتباع كل الديانات على حد سواء على أرض الهند (٥٤).

وكانت الأصولية، وبعث وإحياء التقاليد الدينية للسيخ، هي السيف الذي حارب به الأصوليون على المستوى الفكري والعقائدي. إلا أن هذا السيف كان سلاحاً ذو حدين. فمن رأى السيخ يُعد اضمحلال وتلاشي الأصولية السيخية أمراً غير وارد، وبعيد المنال حتى في المستقبل القريب والمنظور. ومن جهة ثانية يعتبر السيخ أن إمكانية التوصل إلى تسوية وتوفيق لأوضاعهم مع الهندوس، ووضع حد لخلافاتهم وصراعاتهم، أو حتى الإذعان والخضوع التام للحكومة الهندية المركزية، هي إمكانية محدودة للغاية أيضاً ذلك لأن السيخ بعامة والأصوليين منهم خاصة يعارضون على طول الخط وبوضوح تام تلك العلاقة القائمة بين الدين والدولة بشكلها العلماني، وبكل ما تحمله كلمة علمانية من معاني ودلالات، وكما وردت في نصوص الدستور الهندي (٥٥).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأصولية السيخية لا تقبل ولا تجيز بحال أية معارضة لها، أو انشقاق داخل صفوفها. كما أنها ترفض تماماً التعددية والتنوع والاختلاف، ولا تقبل التعايش معه. وتلجأ الأصولية السيخية إلي القوة والعنف لأجل فرض معتقداتها و لتحقيق وخلق حالة من المطابقة والامتثال والخضوع والانسجام الديني التام داخل مجتمعها. الأمر الذي دفع بعض المراقبين لصعود الأصولية السيخية إلي تقرير أن الأصوليين السيخ ما لم

يكونوا متمردين أو ثواراً بمعنى محدد، فإنهم بالضرورة سيكونون حكاماً سلطويين وديكتاتورين إذا ما كانوا فى مواقع السلطة والحكم (٥٦).

لقد مثلت الأصولية السيخية خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين معضلة ومأزقاً بالغ الصعوبة لقادة الحكومات الهندية المتعاقبة فى تلك الفترة. ففى مواجهة المنحى الانفصالي للأصولية السيخية طرحت فكرة الدولة الفيدرالية ككيان سياسى مؤلف من وحدات سياسية تتنازل عن سيادتها فى مجالات بعينها لصالح السلطة المركزية الهندية، وحيث تحتفظ الوحدات السياسية هذه بسلطات حكومية محدودة. وطرح هذا الحل كإمكانية قابلة للتفاوض والتحقيق بين الحكومة الهندية وجماعات السيخ الذين رفض الأصوليون منهم هذا التصور وهذه التسوية رفضاً مطلقاً. وفى مواجهة الرفض الأصولى السيخى كانت ثمة خيارات استراتيجية مطروحة على الحكومة الهندية المركزية : هل يتعين عليها استخدام قوة الدولة وآلاتها القمعية لإخماد وقمع التعصب الأصولى السيخى الدينى والقومى ؟ أم أنه يمكن تجاهل الظاهرة على المستوى الرسمى برغم مخاطرها ؟ أم أنه يجب على الحكومة المركزية أن تسعى وعلى نحو جاد للوصول إلى تسوية وحل وسط مع الأصولية السيخية ؟ (٥٧).

إن أياً من استراتيجيات المواجهة هذه والتى خبرتها الحكومات الهندية المتعاقبة لم تثبت فعاليتها فى مواجهة تنامى الأصولية السيخية. فعجز هذه الحكومات، وعدم قدرتها على تجاهل القوة العسكرية المتنامية للأصوليين السيخ، دفع السيخ إلى بناء معبدهم الذهبى فى مدينة عمر ستار بإقليم البنجاب، الأمر الذى دفع الحكومة التى كانت ترأسها السيدة أنديرا غاندى إلى إصدار أوامرها فى يومى الخامس والسادس من شهر يونيه عام ١٩٨٤، إلى الجيش الهندى بالهجوم على مبنى المعبد وتدميره. ومما يؤسف له أنه لم يكن داخل المعبد العناصر المسلحة والمتحصنة به من الأصولين السيخ فحسب ؛ وإنما كان المعبد يضم أيضاً بين جدرانه أكثر وأهم المزارات والأضرحة الدينية المقدسة لدى السيخ. وقتل فى عملية الاقتحام ما يزيد على ألفين من المقاتلين السيخ، واستسلمت النخبة المعتدلة من السيخ لقوات الجيش الهندى (٥٨).

وعلى الرغم من أن السيدة أنديرا غاندى حاولت من خلال الحل العسكري العنيف تطهير المعبد الذهبى بعملية تشبه عمليات البتر الجراحى ؛

إلا أن هذه العملية وبرغم الساعات القليلة التى استغرقتها، كان من شأنها أن تولد وتثير سلسلة جديدة عن الأحداث المأساوية فى إقليم البنجاب، وتخلف المزيد من الأحقاد والضغائن وتفاقم الصراع الذى بلغ ذروته بإقدام اثنين من حراسها السيخ باغتيالها في ٣١ أكتوبر من العام نفسه الذى اقتحمت فيه قواتها المعبد الذهبى وقتلت خلاله القائد الأصولى بهاندرانوال، انتقاماً لعدوانها على شرف السيخ وكرامتهم ومقدساتهم. واستتبع عملية الاغتيال تفجر حالة من الغضب المدمر، والعنف الضارى التى أصابت الهندوس ودفعتهم إلى العنف فى كل اتجاه، وعلى امتداد أربعة أيام كاملة فى مدينة نيودلهى العاصمة وكل المدن الهندية وحيث وُجدت الأقلية السيخية. وقامت الجماهير الهندوسية الغاضبة بضرب، وسحق، وتعذيب، وقتل السيخ، وحرق متاجرهم ومنازلهم ومركباتهم. وغالباً ما كانت قوى الشرطة محدودة للغاية وعاجزة بالفعل عن حماية السيخ الذين سقطوا ضحايا لهذه الأحداث. وبدا واضحاً وكأن ثمة تحريضاً رسمياً من قبل حكومة حزب المؤتمر على العنف ضد السيخ، كل السيخ، وليس الأصوليون منهم فحسب. وكانت محصلة أعمال العنف هذه قيام الهندوس بقتل ما يقرب من ١٢٧ سيخياً ؛ فضلاً عن الضرب والتعذيب الذى لحق بقطاع كبير منهم، وحرق وتدمير ممتلكاتهم...، وكل ذلك لأجل أن يلقن الهندوس السيخ، جيرانهم وإخوانهم فى الوطن الهندى الواحد، درساً لن ينسوه أبداً ؟! (٥٩).

* * * * * * *
* * * * *

إشارات ومصادر الفصل الثالث

(1) Harjot Oberoi, Sikh Fundamentalism : Translating History into theory, in Martin E. Marty and R. Scoot Appleby (eds) Fundamentalisms and the state, Vol : 3, Op. Cit. PP. 256. 285., P. 279.

وانظر أيضاً :

- Niels C. Nielsen Jr., Fundamentalism mythos and World Religions, Op. Cit., PP. 120 – 121.

(٢) حسين على حمد، قاموس المذاهب والأديان، دار الجيل، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ص ١١٩ – ١٢٠.

(٣) جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ١٩٩.

(4) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism mythos and World Religions, Op. Cit., P. 129.

(٥) جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ص ٢٠٠ – ٢٠٦.

(6) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism mytho and World Religions, Op. Cit., P. 129.

(7) Ibid., P. 129.

(٨) جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ص ٢٠٠ – ٢٠٦.

(٩) حسين على حمد، قاموس المذاهب والأديان، مصدر سابق، ص ص ١١٩ – ١٢٠.

(١٠) حسين على حمد، المصدر سابق، ص ص ١٢٠ – ١٢١.

(١١) جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(12) Niels C. Nielsen, Jr. Fundamentalism, mythos and World Religions, Op. Cit., p. 130.

(13) Ibid., P. 130.

(14) Ibid., P. 130.

(15) Lionel Caplan (ed), Studies in Religious Fundamentalism, Op. Cit., P. 7.

(16) Ibid., P. 7

(17) Angela Dietrich, the khalsa Resurrected : Sikh fundamentalism in Punjab, in: Lionel Caplan (ed), Studies in Religios Fundamentalism, Op. Cit., PP. 122 – 137.

(١٨) جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ٢١٢.

(19) Niels C. Nielsen Jr., Fundamentalism mythos and World Religions, Op. Cit., P. 121.

(20) Niels C.Nielsen, Jr. fundamentalism. mythos and World Religions., Op. Cit., P. 121 – 122.

(21) Ibid., P. 121 – 122.

(22) Ibid., P. 121 – 122.

(23) Ibid., P. 126.

(24) Ibid., P. 126.

(25) Lionel Caplan(ed), Studies in Religious Fundamentalism, Op. Cit., P. 7.

(26) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism, mythos and World Religions, Op. Cit., P. 121.

(27) Ibid., P. 121.

(28) Ibid.. PP. 130 - 131.

(29) Angela Dietrich, the khallsa Resurrected : Sikh Fundamentalism in Punjab. Op. Cit. PP. 122 – 124.

(30) Ibid., PP. 122 – 124.

(31) Ibid., P. 133.

(32) Harjat Oberoi, Sihk Fundamentalism Translating Hisory into theory, Op. Cit., PP. 279 – 281.

(33) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism, mythos and World Religions, Op. Cit., P. 126.

(34) Ibid., P. 126.

(35) Ibid., P. 127.

(36) Ibid., 126.

(37) Ibid., P. 131.

(38) Ibid., P. 127.

(39) Ibid., P. 127.

(40) Ibid., P. 127.

(41) Ibid., P. 122 & P. 12.

(42) Lionel Coplan (ed), Studies in Religious Fundamentalism, Op. Cit., PP. 27 – 28.

(43) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism, mythos and World Religious, Or. Cit., P. 131.

(44) Lionnel Caplan (ed), Studies in Religious Fundamentalism, Op. Cit., PP. 27 – 28.

(45) Niels C. Nielsen. Jr., Fundamentalism. Mythos and World Religions Op. Cit., P. 121.

(46) Angela Dietrich, the khallsa Resurrected : Sikh Fundamentalism, Op. Cit., P. 122.

(47) T. N. Madan, The double – edged sward : Fundamentalism and the sikh Religious Tradition, in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), Fundamentalisms Observed, Op. Cit., PP. 594 – 627. & PP. 594 - 595.

وانظر أيضاً :

- Angela Dietrich, the Khalsa Resurrected. Sikh Fundamentalism, Op. Cit., PP. 126 – 129.

(48) Harjat Oberai, Sihk Fundamentalism, OP. Cit., P. 279.

وانظر أيضاً :

- Gobinder Singh, Religion and Politics in Punjab : Acase study of SGPC., Chandigarh, PH. D., Thesis, Punjab University, 1982. PP. 219 – 221.

(49) Niels C. Nielsen. Jr. Fundamentalism, mythos and World Religions, Op. Cit, P. 122.

(50) Ibid., P. 122.

(51) Ibid., P. 123.

(52) Ibid., P. 123.

(53) Angela Dietrich, the khalsa Resurrected. Sikh fundamentalism, Op. Cit., PP. 132. 134.

وانظر أيضاً :

- Pettigrew J., Takae not Arms Against the Sovereign : the Present Punjab Crisis and the Storming of the Golden Temple, South Asia Research, No. 4, 1984., PP. 102 – 123.
- Niels C. Nielsenm Jr. Fundamentalism, mythors and World Religions, Op. Cit., PP. 122 – 123.

الفصل الرابع

الانبعاث المعاصر للأصولية البوذية

أولا – التحولات التاريخية للبوذية : من الوحدة إلى التعدد.
ثانيا – الأصولية البوذية المعاصرة واندماج الدين والقومية.
ثالثا – الأصولية البوذية : دراسة حالات :
أ – اليـــابان :
١– الأصولية والديانات الجديدة.
٢– سوكاجاكاى وأصولية خلق القيم والحكومة النظيفة.
ب – سريلانكا : انبعاث الأصولية البوذية / القومية.
ج – تايلاند : أصولية الترافادا والمهايانا.

أولا : التحولات التاريخية للبوذية : من الوحدة إلى التعدد :

يبدأ تصور بوذا عن الوجود بالفكرة الهندوسية الأصلية عن أبدية الحياة وتعاقبها، فكل دورة تحدد الدورة التى تليها وكل الموجودات فى حالة تحول وتغير دائم ومستمر، وكل شىء مصيره الفناء والزوال، فلا شىء يبقى على حالة أبداً. وأضاف بوذا إلى ذلك تصوره للحياة على أنها ابتلاء يتخللها الشقاء والألم المنبعثان عن ارتباط الإنسان برغباته الحسية، وارتأى بوذا أن الإنسان يمكنه التغلب على هذه الرغبات باتباع تعاليم البوذية التى تقضى بالتحرر من أسر الرغبات، والانسحاب من الوجود الاجتماعى. والاندماج فى الكون اندماجاً مجرداً من الألم إلى حد الفناء والتلاشى فى هذا الكون. وتعد الخبرة الدينية للإنسان فى هذا السياق تعبيرا عميقا عن الحياة الزائلة، وعن انكسار هذه الحياة. ومع تطور التعاليم البوذية بات التركيز فى هذه الديانة على تقديس ما يعرف بكنوز البوذية الثلاث وهى بوذا ذاته، والقانون المتمثل فى التعاليم المكتوبة فى صياغات أدبية، ثم العقيدة الجماعية والتنظيم الرهبانى البوذى [1].

وتقوم البوذية Buddhism كدين على أصول أربعة تسمى الحقائق السامية الأربعة، وهى تقرير وجود الألم واعتبار الحياة ذاتها نوع من الألم، وتقرير أن الشهوة هى مصدر الألم، والأصل الثالث يقرر أن الطريق الوحيد لاستئصال الألم هو القضاء على الشهوة، فالأفراد يتعين عليهم اجتثاث شهواتهم بحيث لا تبقى لها بقية فى نفوسهم. أما الأصل الرابع، فيشرع الوسائل التى يجب اللجوء إليها للوصول إلى الغاية السامية، وتسمى بالسبل السامية ذات الشعب الثمانية وهى سلامة الرأى، والقول والعقل، والعيش، والجسد، والقصد فى الأمور التى تهمنا، وسلامة التركيز العقلى. ويمكن رد هذه السبل السامية إلى ثلاثة محاور رئيسية هى : الأخلاق، والتأمل، والحكمة [2].

وتشكل كل من الأخلاق، والتأمل، والحكمة الشُعب الثلاث لما يعرف بالطريق البوذى، وهى دروب يتعين علينا السير عليها جميعا وفى وقت واحد، وهى تتطلب جهداً جاداً فى مراعاة المبادئ الأخلاقية حتى تصبح ممارسة فعالة ومؤثرة للتأمل، ويتم التعبير عن القواعد الأخلاقية البوذية الخمس الأساسية لكل من رهبان البوذية وعامة الناس على حد سواء فى صيغة تستخدم بانتظام فى العبادات اليومية، وهى على وجه التقريب التعهد بالإحجام عن إلحاق أى أذى بالكائنات الحية، والامتناع عن السرقة، والامتناع عن الممارسات الجنسية اللا

أخلاقيـة، والامتنـاع عن الكـذب، والامتنـاع عن تنـاول الخمـر والمخـدرات التـى تُذهب العقل، ويبدو من هذه القواعد أن طريق البوذية طريق سلبى إلى حد كبير، أعنى أنه يعتمد فيما يظهر على الامتناع عن أنواع مختلفة من الأنشطة التى تعد ضـارة بالتقدم والارتقاء الروحى، فالأساس فـى هذا الارتقـاء أن الحيـاة الأخلاقيـة بهذه الكيفية هى الأساس الذى يبدأ منه فهم الطبيعة الحقة للأشياء، وعلى الصعيد الإيجـابى توصـف البوذيـة بأنهـا رؤيـة روحيـة عميقـة للكون بكاملـه تنتفـى معهـا إثبات أية ديمومة أو استمرارية للواقع الراهن (٢).

ولا يوجد فى البوذية شـىء اسمه الخطيئـة الأولـى والأصلية للبشر علـى نحو ما هو حادث فى بعض الديانات التوحيدية، لأن الشر فى عرف البوذيـة يعد صفة ولـيس اسما وبالتـالى فثمـة أهداف شريرة، وكلام شرير، وأفعـال شـريرة، ولكن لا يوجد تجسيد للشر أو مصدر شخصـى ينبعث منـه الشر، ويكون الفعل شريرا بقدر ما يسبب ويجلب من معاناة وألم لكل الكائنـات الحيـة. وتكمن جذور الأفعال الشريرة لدى الإنسان فيما يسيطر عليه من أوهام وضـلالات كالكراهيـة، والانتمـاءات الطائفيـة الضيقة والمحـدودة، والجهل النـاجم عن حقيقـة أن عقولنـا ظلـت ولملايـين السنوات فـى أجساد الحيوانـات، وعليـه فلـيس ثمـة شـيطان فـى التصورات الدينيـة البوذيـة يمكن اعتبـاره مصدراً متصلاً لغوايـة البشر ودفعهم لكل أنواع الشر، وتؤكد البوذية على أنه ليس هناك حاجة على الإطلاق للاعتقاد، أو الزعم بأن ديناً بعينه يمكن أن يكون وحده سبيلاً لخلاص البشر، ومن ثم تنتفى فى البوذية النزعات الطائفية الدينية بكل تحزباتها وضيق آفاقها، ويؤكد البوذيون على أنه لكى تفهم البوذية فلابد من ممارستها. فتعاليم العقيدة البوذيـة يراد لهـا أن ينفذها من ارتبطوا بالحياة البوذية، وبمواقف الحياة عند المريد أو التلميذ البـوذى خطوة خطوة. وهذا هو أسلوب ممارسة البوذية فى آسيا حتى يومنا الراهن (٣).

وفـى مرحلـة مبكرة من تاريخهـا، طـورت البوذيـة وقننت قواعد محـددة للحياة عرفت باسم الفينايـاVinaya، أى النظـام أو الشريعة البوذيـة. وكانـت بنـود هذه الشريعة فى المقام الأول أحكاما أصدرها بـوذا حـول مشكلات نوعيـة تتعلق بالسلوك وظهرت فـى مواقف معينـة. ثم قبلت هذه الأحكام فيمـا بعد وأصبحت معيارا اتخذ شكل القانون وتكون الآن القسم الأول من الأقسام الرئيسية الثلاثـة فـى شـريعة الكتـب البوذيـة المقدسـة وهـذه الأقـسام هـى النظـام، والأحاديـث، ومـضمون المـذهب. والوظيفـة المهمـة لجماعـة الـسنجا Sangha أو الرهبـان

البوذيين هى حفظ هذه المجموعات ونقلها، ولا تزال هذه الوظيفة قائمة حتى اليوم وينظر إليها بجدية تامة خاصة لدى بوذية التيرافادا فى سريلانكا وبقية مجتمعات جنوب شرق آسيا (٤).

وتشير الدراسات إلى أن البوذية القديمة لم تبق فى مكان مولدها وهو الهند، وإنما بدأت فى الانتشار خارج شمال الهند إبان القرن السادس قبل الميلاد، فمن هناك انطلقت البوذية جنوبا إلى سريلانكا ومنها إلى بقية مجتمعات جنوب وجنوب شرق آسيا، كما انطلقت شمالا إلى الصين واليابان ومجتمعات شرق آسيا.. والأمر المؤكد أن البوذية خلال تلك الرحلات التاريخية أصابها التحول والتعديل قياساً على البدايات التى بشر بها بوذا نفسه. وترتب على ذلك التحول والتعديل أنقسام البوذية مبكراً إلى فرعين. الأول عرف ببوذية المهايانا Mhayana أو العربة - المركبة الكبيرة Greater vehicle والتى صدرت إلى الصين فى بداية القرن الأول الميلادى ، ومن الصين إلى كوريا، وفيتنام، واليابان. والفرع الثانى هو بوذية التيرفادا Theravada أو قانون الكبار، والتى انتقلت إلى سريلانكا وبورما، وتايلاند، ولاوس، وكمبوديا، والتبت، ومنغوليا، وفى هذه المجتمعات تم تكييف البوذية، تاريخيا، واستيعابها فى الثقافات المحلية لتصبح مكونا مهما من مكونات ثقافة مجتمعات هذه المنطقة من العالم. كما أسهمت هذه المجتمعات وعلى امتداد تاريخها فى تطوير أنماط متباينة من البوذية وأنتجت مدارس بوذية محلية مختلفة وعلى قدر كبير من التنوع فى رموزها وأساطيرها. ويعنى هذا أن البوذية رغم منشأها الهندى، تم ادماجها وتكييفها تاريخياً فى الثقافات القائمة فى المجتمعات التى انتقلت إليها، إلا أنها وبرغم ذلك لم تصبح أساسا لحضارة رئيسية فى هذه المجتمعات. وشاهد على ذلك أنه برغم استيعاب الصين للبوذية الهندية المنشأ. إلا أن ذلك لم يؤد إلى تهنيد الصين Indialization، وإنما قام الصينيون على امتداد تاريخهم بتطويع البوذية وفق أهدافهم واحتياجاتهم، وظلت الثقافة الصينية صينية كما هى (٥).

وتكشف المقارنة بين بوذية المهايانا وبوذية التيرفادا عن اختلافات شاسعة بين البوذيتين إلى الحد الى قد يدفع إلى القول بأن الاثنين لم يصدرا عن دين واحد، وذلك على الرغم من تأكيد رجال الدين البوذيين أن ثمة وحدة روحية دينية عميقة تكمن وراء هذه الاختلافات، وهى وحدة يمكن الشعور بها وإدراكها.

فمن شأن بوذية المهايانا اليابانية أن تعلم الناس كيفية الخلاص وصولا إلى الجنة، وهى مفهوم بوذى أقرب إلى المفهوم الغربى عن السماء منه إلى مفهوم الفناء فى الكون أو النرفانا Nirvana التى هى أصل البوذية، ويتحقق هذا الخلاص بالدخول إلى الأرض الطاهرة Pure Land للآلاف من الكائنات المتسامية، ولم تركز المهايانا فقط على عبادة بوذا التاريخى، وإنما تحدثت عن كثير من الشخصيات الشبيهة ببوذا، والذين توقفوا قبل حدود النرفانا والأخوة البوذية بخطوة واحدة، سعياً لخلاص الآخرين قبل خلاص أنفسهم (٦).

ولقد طورت بوذية الماهايانا اليابانية ثلاث أنماط مهمة من البوذية. الأول هو بوذية الخاصة أو بوذية الأسرار التى ظهرت فى القرن التاسع الميلادى ، وهى البوذية التى ركزت على على الشعائر الدينية والفن والتعاليم الفقهية والغناء والاحتفالات العامة. أما النمط الثانى فقد ظهر بعد قرن من ذلك الزمان، أى فى القرن العاشر الميلادى. وركزت على خلاص الإنسان من خلال الإيمان وخصوصا إيمانه بالأميدا Amida، أو أرض بوذا النقية، أو بوذية الأرض الطاهرة Puer Land Buddhism، أو الجنة بالمفهوم الغربى، أو الإيمان فى الكتاب البوذى المقدس سوتر اللوتس Lotus Sutra الذى وعد فيه بوذا بخلاص كل الكائنات الحساسة من الحياة الحيوانية. وقد نجم عن هذا النمط ثلاثة تأكيدات بوذية. الأول هو تأسيس طوائف دينية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين، وأهم هذه الطوائف طائفة الأرض الطاهرة أو Jodoshu Sect، وطائفة الأرض النقية Pure Land Sect ، وطائفة شنشو Shinshu، وطائفة نشرين Nichiran، والأخيرة تُعد من أكبر الطوائف البوذية فى اليابان اليوم. أما النمط الثالث الذى طورته الماهيانا فكان الاعتماد على الذات فى البحث عن الخلاص من خلال ضبط النفس والتأمل وتجسد هذا النمط فى طائفة بوذية زن Zen أو التأمل ، وهى العقيدة التى انتقلت من الصين إلى اليابان عامى ١١٩١ ، ١٢٢٧ م (٧).

أما بوذية التيرفادا أو طريق الشيوخ Theravada Buddhism فإن اتباعها ينتسبون إلى شيوخ وكبار وقدامى رهبان البوذية واتباع بوذا الأوائل وحواريه. ويذهب هؤلاء الاتباع إلا أن تصوراتهم ورؤيتهم الدينية ليست أسطورية بحال، وأنه بمقدورهم إثبات صدقها الامبريقى واعتمادا على التجربة الواقعية. وتعد النيرفانا عندهم المعادل للخلاص وهو عبارة عن حالة روحية أو نفسية من الشعور الذى لا يمكن وصفه ، وهى تتحقق بالاستغراق التام والعميق

فى أداء الشعائر الدينية البوذية. ويرى البوذيون من اتباع مدرسة التيرفادا أن عليهم واجب التبشير النشط والعمل الفعال لنشر التعاليم البوذية (٨).

كيف يمكننا إذن أن نعلل وجود هذه الاختلافات داخل الدين البوذى الواحد ؟ إن هذه الاختلافات مردودة إلى التعديلات التى أصابت أنساق الاعتقاد والطقوس والشعائر ، وبنية التنظيم الرسمى للبوذية ، وهذه التعديلات مردودة بدورها إلى التفاعل الحادث تاريخياً، بين البوذية كدين، والبنية الأيديولوجية المحكومة بالبنى الاقتصادية والسياسية للمجتمعات التى انتقلت إليها البوذية، كما أشرت سلفا، ومن ثم تحددت البوذية وانقسمت وتشكلت وتباينت تاريخيا بحسب طبيعة واقع المجتمعات التى استقبلتها بعد هجرتها من شمال شبه القارة الهندية، بكل أبعاد هذا الواقع، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، ونحن نجد فى بوذية التيرفادا السائدة فى مجتمعات سريلانكا، وبورما وتايلاند، ولاوس، وكمبيوديا أن بوذا ليس آلهاً أو نبياً، وإنما هو فقط دليل Wayshawer ينير ويرشد إلى الطريق الذى سلكه هو، ويطلب من الآخرين أن يتبعوه بمجهودهم الخاص. أما بوذية الماهايانا التى سادت مجتمعات الصين واليابان، وفيتنام، وكوريا، فإنها لا تكترث كثيراً ببوذا كشخصية تاريخية أكثر من اهتمامها بالأشخاص البوذيين الذين سمت نفوسهم وتقدست، وهؤلاء هم البوذيين الذين تتجه إليهم القلوب مرددة أسمائهم المقدسة طالبة الرحمة والخلاص (٩).

ثانيا : الأصولية البوذية المعاصرة واندماج الدين والقومية :

إلى أى مدى يعد استخدامنا لمفهوم الأصولية البوذية استخداماً ملائماً وصحيحاً؟ فالبوذية عند نشأتها الأولى وعبر تحولاتها المبكرة كانت إجابة ورد فعل فى مواجهة الشر وكل أشكال المعاناة الإنسانية. وتاريخياً طورت البوذية ببطء وعلى مهل، أساطيرها الدينية الخاصة وعقيدتها الدينية بعد وفاة مؤسسها الأول. والبوذية دين بلا إله فهى تجحد وتنكر وجود الإله أو الآلهة، " نحن هنا نسخر من الآلهة، ونعيش حياتنا بشكل جديد حتى يرجف الموت ليأخذنا "، هكذا تحدث واحد من قادة البوذية المعاصرين عندما سئل عن موقف البوذية من قضية الألوهية ؛ فضلاً عن تأكيد البوذية على الزهد ونكران الذات واحتقار

الأفعال التى توجه نحو تحقيق غايات دنيوية، كما أنها تثير العديد من الأسئلة الحاسمة بشأن الأساطير الدينية الشائعة لدى الديانات الأخرى (١٠).

ولكل الاعتبارات السابقة تثير الأصولية البوذية الكثير من الإشكاليات لدى مقارنتها بالاصوليات الدينية الأخرى خاصة فى الأديان التوحيدية، فالبوذية كدين وكنظام اجتماعى تسعى إلى تحقيق التوافق والانسجام والتناغم مع العالم، إلا أنها وبرغم ذلك لا يمكنها أن تتجنب أشكال المواجهة والتحدى التى يفرضها العالم الحديث إلى الحد الذى دفع البعض إلى تقرير أن جانباً مهماً من حيوية البوذية كدين، وقدرتها على الاستمرار إنما يتأسس على الاحتجاج الأصولى البوذى ضد منظومة الحداثة بكاملها (١١).

وإذا كانت الأصولية فى الديانات التوحيدية ترتبط عادة بكتاب واحد مقدس فى كل دين كما هو الحال فى اليهودية والمسيحية، والإسلام، إلا إننا فى البوذية نواجه بكتب مقدسة عديدة لا يهتم اتباعها بأصولها التاريخية وكتابها الحقيقيين، فهذه المعضلة ليست قائمة لدى البوذية المعاصرة، ولذلك فمن الطبيعى أن نجد فى البوذية مدارس ومذاهب بل وطرق شتى ومتباينة من النادر أن تأخذ كتاباً بوذياً مقدساً كمعيار لعقيدتها وتعاليمها. ومحصلة ذلك أن التباين بين المدارس البوذية كبير وواسع للغاية إذا ما قورن بما هو حادث فى المسيحية مثلا. ففى ظل بوذية المهايانا تعرضت البوذية لتحولات هائلة على مستوى المعتقد الدينى والفلسفة، والثقافة عند دخولها إلى اليابان والصين وبورما والتبت(١٢).

وبالنظر إلى التحليل السالف، نجد أن الأصولية البوذية المعاصرة لا تعول كثيرا على النصوص والأسفار المقدسة ولا تمنحها اهتمامها، وذلك خلافا للحركات الأصولية فى الديانات الكتابية أعنى الديانات السماوية الثلاثة، ليس فقط بسبب كثرة وتنوع كتب البوذية المقدسة، واختلاف رؤى البوذية بشأن الغيبيات والعالم الآخر وحركة الرهبنة، واتجاهات الزهد والتقشف ؛ ولكن أيضا لأن البوذية تتسم بوجود مستويات عليا وراقية للتأمل والتفكير الفلسفى العميق، كما تتسم بقدرتها الفائقة على تحقيق قدر عالٍ من التوازن بين اهتمامات واحتياجات النظام السياسى والاجتماعى من جهة، ودعم المؤسسات الدينية البوذية من جهة ثانية، وهذا التوجه ما زال قائما إلى اليوم، ويمكن ملاحظة ورصد آثاره فى بوذية التيرفادا الأصولية (١٣).

وإذا كـان العنـف مكونـاً أصـيلاً فـى الـديانات التوحيديـة علـى وجـه الخصوص، فإن الأمر خلاف ذلك تماماً فى البوذية إلى حد اعتبار أن البوذيين الذين يلجأون إلى العنف كمطلب يمكن تسويغه دينياً لا يمكن اعتبارهم أصوليين بوذيين. ذلك أن من يقوم بتأويل أو تفسير دقيق وموضوعى للنصوص البوذية لن يجد أية مبررات تسوغ اللجوء إلى العنف على نحو ما هو حادث فى الديانات التوحيدية. كان بوذا يدعو إلى الرحمة والشفقة ويبشر بالحكمة، وكل محاورات بوذا عندما نقوم بتأويلها وعلى نحو دقيق تقود حتماً إلى اتباع منهج اللاعنف وطريق السلام السامى. وليست هناك ضرورة لفحص كل الكتب المقدسة البوذية لكى نصل إلى هذه الحقيقة ؛ وإنما يكفى فقط أن نقرأ المقاطع الشعرية الثلاث الشهيرة، والتى تمثل مكوناً مهماً فى التعاليم البوذية، وهى تؤكد على نبذ العنف بشكل واضح وحاسم (١٤).

وفى واحدة من أهم محاورات بوذا مع أحد اتباعه بشأن شريعة بوذا ونظامه الدينى، يذكر بوذا أنه يتبع القوانين والأعراف والعادات الأساسية التى وردت فى هذه المقاطع الشعرية الثلاث، اثنتان فقط تؤكد قيمة الحلم والصبر ونبذ العنف :

- الصبر والحلم أصل الزهد.
- النيرفانا من أهم تعاليم بوذا التى تؤكد على عدم إيذاء الآخرين سواء بالكلمة، أو بالأفعال العنيفة التى يمكن أن تقيد حرية أى إنسان (١٥).

ويحجم الحواريون والمريدون الذين يتبعون وعلى نحو صارم ودقيق كلمات بوذا، ويتقيدون بالوصايا والمبادئ والقواعد الأخلاقية البوذية ؛ يحجمون تماما عن ممارسة أية أفعال أو أنشطة يمكن أن تسبب الأذى والألم للآخرين. وعلى ذلك فالعنصرية، والطائفية، والصراع من أجل السلطة هى أفعال وممارسات بشر لا يتبعون حقيقة كلمات بوذا أو وصاياه. وتقرر البوذية أن أفعال المرء هى التى تحدد وضعيته ومكانته، وأن هذه المكانات لا تتحدد وفقا للميلاد، وبالتالى فمن يتبع كلمات بوذا سينظر إلى كل الأعراف والأجناس والجماعات الإنسانية على إنهم جميعهم سواء، ومن ثم تنتفى فى البوذية مشاعر الاستعلاء والتمركز حول الذات، أو إمكانية الوقوع فى أسر الطائفية، ولأن بوذا لم يكن معنيا قط بتحديد أية سلطة تهتم بقضايا الشريعة والنظام البوذى بعد استنارته الأخيرة (١٦).

ومع بدايات انحسار النفوذ الغربى فى مجتمعات شرق وجنوب، وجنوب شرق آسيا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية أخذت القيادات الجديدة فى هذه المجتمعات تبحث عن مصادر جديدة للشرعية، وآليات جديدة لتبرير السياسات والممارسات من خلال عمليات التأصيل، وإحياء وبعث القيم والثقافات المحلية. وتحفل مجتمعات هذه المنطقة من العالم بأمثلة عديدة لقيادات يمكن أن توصف بالعلمانية وحصلت على تعليمها وتدريبها فى الغرب الأوروبى والأمريكى، وعند عودتها إلى أوطانها وقيادة بلدانها نحو الاستقلال والتقدم كان عليهم لاعتبارات عديدة التعويل كثيرا على دعاوى العودة للأصول، وعلى المحلية والخصوصية، والثقافة الوطنية، والارتداد إلى ثقافة الأسلاف وطرائق عيشهم. وفى طرق العودة والنكوص هذه تغيرت أشياء وأمور كثيرة، فتغيرت الهويات، والأسماء، والملابس، والمعتقدات. ووصولا إلى عقدى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين المنصرم كانت دعاوى التأصيل والعودة إلى الجذور والخصوصية ؛ لها الأولوية وفى مقدمة جدول الأعمال فى كل العالم غير الغربى تقريبا، حيث سادت توجهات ترفض القيم وأنماط الحياة الغربية. وفى شرق آسيا كان المطروح وبإلحاح هو آسينة Asianlization البلاد، لتصبح آسيوية شكلاً وموضوعاً، قلباً وقالباً (١٧).

ويكشف استقراء وقائع التاريخ، الحديث والمعاصر على وجه الخصوص، أن اقتران الدين بالقومية أو بالسياسات والتوجهات الطائفية، يفسح المجال لانبعاث الرؤى والاتجاهات الشمولية والتحريفية، كما يتيح المجال لنشأة وتطور التنظيمات والمليشيات العسكرية المسلحة، واعتبار أن فعاليات وممارسات هذه التنظيمات المسلحة لأجل الدفاع عن الإيمان والعقيدة، وحيث تندفع العناصر الأصولية المسلحة وبأسم العقيدة لتطهير العالم من كل ما من شأنه أن يكون عقبة فى سبيل تحقيق أهدافهم (١٨).

وتجدر الإشارة إلى أن التباينات القائمة بين بوذية المهايانا، وبوذية التيرفادا التى أشرنا إليها سلفاً، قد انعكست فى تصور كل مدرسة لما ينبغى أن تكون عليه الأصولية الدينية القومية فى مجتمعات جنوب شرق، وجنوب شرق آسيا. فحركة الرهبنة فى بوذية التيرفادا انتهت إلى الأصولية الدينية القومية اعتماداً على الارتباط التقليدى التاريخى القائم بين السنجا Sagha أو جماعة

الرهبان البوذيين الذين ينبذون الحياة الدنيا ويصغون لكلمات بوذا وتعاليمه من جهة، ونظام الرهبنة فى التيرفادا، والملك الحاكم من جهة ثانية. وحتى فى الأزمنة الحديثة خلقت هذه العلاقة رهاناً وارتباطاً بوذياً بالنظام السياسى القائم داخل المجتمعات الآسيوية التى شهدت انبعاثاً لأصولية التيرفادا البوذية (١٩).

والنموذج المثالى والأسطورى لدى أصولية التيرفادا فيما يتعلق باقتران الدين بالنظام السياسى وعالم السياسة هو أسوكا الملك الهندى الأسطورة الذى ناصر البوذية ودافع عنها حال نشأتها الهندية الأولى. إذ سعى ذلك الملك إلى إشاعة القيم البوذية وترسيخها، كما عمل على تطهير السنجا البوذية من أجل إحياء وبعث الروح القومية للأمة، فالملك أو الحاكم، إذا كان لديه استعداد طيب نحو الحقيقة البوذية يمكنه أن يفعل الكثير لتيسير التطبيق المؤثر والفعال لتعاليم البوذية فى حياة رعاياه، وذلك بتأكيده على العدالة الاجتماعية داخل مملكته، وانتفاء الحاجة والفقر بين رعاياه، وألا يسمح لأحد بأن يثرى ثراء فاحشاً وغير مشروع، وتكون المهمة الحقة للملك الورع التقى هى خلق المناخ والظروف المثالية المواتية لتحقيق حياة بوذية حقيقية لأكبر عدد ممكن من مواطنيه (٢٠).

ثالثاً : الأصولية البوذية : دراسة حالات

أ – اليابان :

١- الأصولية والديانات الجديدة :

دخلت البوذية اليابان لأول مرة فى القرن السادس الميلادى، وكانت وسيلة لنقل ثقافة رفيعة بأكملها، وحياة فنية واجتماعية وسياسية. وترسخت هذه الثقافة مع الأفكار البوذية على امتداد الفترة من القرن التاسع حتى القرن السادس عشر. إلا أنه وبمرور السنوات وبعد أربعة قرون لم يتبق من الأفكار البوذية فى المجتمع اليابانى الذى تحول إلى مجتمع علمانى متقدم ؛ إلا ما يتضمنه الأدب الشعبى اليابانى من تراث البوذية كالجنة، وتناسخ الأرواح، إذ لم تعد البوذية اليوم تمثل المبادئ المرشدة للكثير من اليابانيين. كما تحولت الأديرة والمعابد إلى مجرد نقاط داخل المناظر الطبيعية اليابانية لتشير إلى خلفية القهر فى حياة المجتمع اليابانى المنقضية، كما لم يستمر فى التردد على المعابد البوذية سوى أعداد قليلة من اليابانيين الذين يجدون فى فلسفة الخلاص البوذية ترويحاً عن

همومهم. وعليه كان من الطبيعى أن يتحول كثير من ساحات المعابد البوذية إلى ساحات يلعب فيها الأطفال (٢١).

وكرد فعل جزئى ومحدود على حركة التبشير المسيحية الحديثة والمعاصرة التى شهدتها اليابان، سعت معظم المعابد والأديرة إلى المحافظة على استمرارية ممارسة الطقوس التى يؤديها الرهبان البوذيين بصورة درامية تهز المشاعر، كما تمكنت بعض الطوائف الدينية البوذية من الاستمرار والبقاء فى العصر الحديث كقوة ثقافية ودينية من خلال مدارسها ونشاطها التبشيرى. هذا فضلاً عن قلة من اليابانيين ما يزالون يمارسون ديانة التأمل البوذية Zen. إلا أن اهتمام هؤلاء بالبوذية أقل كثيراً من اهتمامهم بتنمية شخصياتهم. ويبقى أن نشير إلى أنه برغم أن الحياة اليابانية المعاصرة تحفل بآثار البوذية التى تمثل أثراً تاريخياً لدى المجتمع اليابانى، إلا أنها بالنسبة للكثيرين من اليابانيين لم تؤثر كثيراً فى حياتهم الثقافية والوجدانية (٢٢).

وتمثل البوذية اليوم بالنسبة لمعظم اليابانيين محض عادات وتقاليد أكثر من كونها معتقدات ذات معنى. والغريب أن معظم اليابانيين الذين يشعرون باحتياج شديد إلى الدين قد انصرفوا عن الديانات التقليدية الثلاث المسيحية، والتى برغم تأثيرها الثقافى الكبير إلا أنها أصغر الديانات من حيث عدد معتنقيها، والشنتوية، والبوذية ؛ واتجهوا إلى المعتقدات الخرافية الشعبية السائدة فى الريف اليابانى، وبصفة خاصة بين الأفراد الأقل تعليماً، أو إلى الحركات الشعبية الدينية المتعددة التى تنطوى عادة، وبصورة غير منتظمة، تحت اسم " الديانات الجديدة " New Religions، وفى معظم الأحول تكون هذه المعتقدات الخرافية الشعبية عبارة عن معتقدات دينية متعارضة، مثل معتقدات الشنتوية والبوذية وحتى المسيحية أحياناً، أو التأثيرات الفلسفية الغربية. إلا أن معظمها أقرب إلى الشنتوية بصفة عامة من أية ديانة أخرى، رغم أن أكبر هذه الديانات الجديدة وهي ديانة سوكاجا كاى Soka Gakkaiأو جماعة خلق أو بناء القيم كانت تتجه إلى العلمانية، وتؤيد بوذية نشرين Nichirn. وبعض هذه الديانات الجديدة يمثل مزيجاً من الأفكار المشتقة من الشنتوية أو البوذية، والخرافات الشعبية الصينية، وهي عبادات محلية متعددة الأشكال تدفع كثيراً من الناس إلى الاهتمام الجاد، والتفاؤل أو التشاؤم فى حياتهم، وإلى الانشغال بالتنجيم والمنجمين (٢٣).

ومن المحتمل أن يكون ظهور هذه الديانات الجديدة تعبيراً عن الميل اليابانى إلى تكوين مجموعات خاصة من الحجيج، وممارسة الأنشطة الدينية الأخرى البعيدة عن التنظيم الرسمى للديانات التقليدية، كنتيجة لانقطاع الروابط بين الأجهزة الدينية فى المدن ومثيلاتها فى الريف، وترك الريف معزولاً دون فرق اجتماعية ينتمى إليها. وكان من شأن الأديان الجديدة أن تشبع الحاجة النمطية للإنسان اليابانى والمتمثلة فى حاجته لبيئة اجتماعية مساندة (٢٤).

وتركز معظم الأديان الجديدة فى اليابان على القيم الدنيوية أكثر من تركيزها على ما بعد الحياة، وهى تشدد على ضرورة الاهتمام بالصحة والرفاهية، وتحسين الذات، وتحقيق السعادة من خلال الإيمان والممارسات السحرية. ومن الطريف أن بعض هذه الديانات كانت من ابتكار أفراد معظمهم من النساء سيطر عليهم شعور بأن الآلهة قد حلت فى أجسادهن. ويزعم مؤسسو هذه الديانات أنهم قد اكتشفوا الطريق الحقيقى للسعادة. ويتم توارث زعامات هذه الديانات، وهى ذات تنظيم هرمى وسلطوى ويضم مجموعات يابانية نمطية من القادة والاتباع، كما تشهد انقسامات كثيرة، وسرعة فى انتقال الأعضاء والاتباع من تنظيم دينى إلى الآخر (٢٥).

وقد وصل عدد الديانات الجديدة فى اليابان والمعترف بها رسمياً إلى مئات الديانات، علاوة على عدد كبير من المجموعات الدينية الصغيرة التى تفتقر إلى الاعتراف الرسمى. ويبلغ أعضاء هذه الديانات عشرات الملايين. وتزعم دياناته سوكا جاكاى وحدها أن عدد أعضائها يبلغ ١٦ مليوناً، وإن كانت التقديرات الأقرب إلى الصحة لا تزيد عن نصف هذا العدد بالنسبة لعضوية هذه الديانة الفعلية فى أى فترة من الفترات. ويميل اتباع الديانات الجديدة لأن يكون لهم مقار رئيسية تتسم بالأبهة والفخامة، وإقامة العديد من المهرجانات والاجتماعات الجماهيرية، ولم تسع الديانات الجديدة للقيام بدور مباشر فى السياسة ما عدا ديانة سوكا جاكاى التى أسست حزب كوميتو Komeitoكحزب سياسى خاص بها. وفى كل الأحوال فإن هذه الديانات الجديدة تحقق لأعضائها الحماية والأمن من خلال الجماعات المنظمة والتي تنقسم إلى مجموعات دراسية حميمية تنهض بنشاطات اجتماعية متنوعة من شأنها إشباع الاحتياجات الاجتماعية للأعضاء والاتباع أكثر من احتياجاتهم الروحانية (٢٦).

وعند تناول الأصولية فى المجتمع اليابانى المعاصر، فإن ثمة دوافع قوية تدفع الباحث فى هذا المجال للانعطاف تجاه الديانات الجديدة فى اليابان وما تتضمنه هذه الديانات من تنظيمات ورؤى العالم وما تقدم عليه من ممارسات ومواقف، والتى يتسم بعضها بالسوء بفعل مواقفها المضادة من منظومة الحداثة بكل مكوناتها. ولعل من أهم الجماعات الأصولية اليابانية من أصحاب الديانات الجديدة ديانة / جماعة أموتو Omoto، وديانة/جماعة القوة فى لؤلؤة لانقاذ العالم، وحركة سيكو – نو – آى Seicho - No - Ie وتعنى بيت النماء والحركات التى انبثقت من بوذية نشرين مثل حركة / جماعة سوكاجاكاى، التى أشرنا إليها سلفاً، وحركة كيودان Kyodan وجماعة أوم – شيرنكيو أو الحقيقة السامية التى فجرت غاز الأعصاب السام فى أنفاق مترو مدينة طوكيو. وعلى الرغم من كثرة هذه الديانات التى يصل عددها إلى ما يجاوز مائة ديانة جديدة ؛ فإننا لا نجد ثمة اختلافات واضحة فيما بينما. والقليل منها لديه أعداد كبيرة من الاتباع والمواليين، وهى كما ذكرت سلفاً، قد لا تقدم شيئاً جديداً عما قدمته واهتمت به الأديان القديمة التى سادت اليابان، وإنما اشتقت واستوحت معتقداتها وتعاليمها وعلى نحو انتقائى من الشنتوية، والبوذية، والكونفوشية، والمسيحية، ولذلك فهى لا تشكل، كل منها على حدة، مذهباً متكاملاً ومتسقاً. وبحكم بساطة هذه الأديان على مستوى المعتقد والممارسة، وغلبه الطابع العملى الإجرائى عليها صارت تجتذب إليها أعداداً متزايدة من جماهير اليابانيين الذين لا يشعرون فى ظل هذه الديانات الجديدة بتعقيدات الديانات المؤسسية الكبرى القديمة. وتتسم معظم الديانات الجديدة بوجود بنية مؤسسية وتنظيمية مركزية برغم انطوائها على جماعات صغيرة ذات أهداف وبواعث محددة. والقليل من هذه الديانات تحتوى على تنظيمات فاشية وميليشيات عسكرية أو شبه عسكرية (٢٧).

وبرغم موقف الديانات الجديدة المعادى للحداثة، إلا أن تنظيماتها تستخدم تكنولوجيا الاتصال الحديثة، ولديها أساليب وتقنيات عصرية فى إدارة الجماعات الصغيرة، وجمع الهبات والتبرعات. أما ما يعطى هذه الديانات طابعها المميز فهو شخصية الأب أو الآباء المؤسسين لهذه الديانات ومعظمهم ذوى شخصيات كاريزمية. ويفاخر الكثير من هؤلاء المؤسسين والمنظمين بتفردهم بامتلاك قدرات روحية خارقة للعادة، وبقدراتهم على ممارسة الكهانة، والعرافة، والتنبؤ بالغيب، وممارسة فنون السحر، إلى حد زعم البعض منهم بأن الآلهة قد حلت

فـى أبـدانهم، وبـأنهم قـادرون علـى امـتلاك وكـشف أقـدار النـاس ومـصائرهم وعلاجهم مـن الأمـراض، هـذا فـضلاً عـن ارتبـاطهم الوثـيق بمتابعـة ومواجهـة وعـلاج مـشكلات الحيـاة اليوميـة لاتبـاعهم، أو علـى الأقـل التخفيـف مـن حـدتها. وتمثل هذه التوجهات والممارسات الدينيـة الجديدة ردة إلى ما يعرف بالـشامانية Shamanism، وهـى ظـاهرة دينيـة كانـت سـائدة لـدى الـشعوب البدائيـة، وتعتمـد على الشامان Shaman، وهو الشخص الذى يشتغل بالتطبيب والكهانة والسحر، ويقال بأن لديه قوة خارقة لشفاء المرضى والاتصال بالعالم العلوى (٢٨).

وتتمتـع الـديانات الجديـدة بقـدرتها علـى خلـق علاقـات تتـسم بالألفـة والحميمية بين اتباعها، وهى تدافع عن هذه النوعية من العلاقات وتعمل على دوامها واستمرارها. وفيما يتعلق بالهوية الطبقيـة لاتبـاع هذه الـديانات والموالين لها، فـإن القطـاع الأعظـم منهم جـاء مـن بين صـفوف الـشرائح الـدنيا مـن الطبقـة الوسطى اليابانيـة خاصـة الفئـات العمريـة المتوسـطة وعجـائز النـساء، هـذا علـى الـرغم مـن إدعـاء القليل مـن هـذه الـديانات بـأن لـديها أتباعهـا ممـن ينتمـون إلـى الشرائح العليا من الطبقة الوسطى والفئـات العمريـة الشـابة أيضاً (٢٩).

وتفاخر الديانات الجديدة بأنها تترك لاتباعها المجـال حراً ومفتوحاً فى أمـر ممارسـاتهم الدينيـة. فبعـضها يـسمح لأعـضائه بممارسـة نـشاطات دينيـة فـى المعابـد والمـزارات المقدسـة للبوذيـة والـشنتوية، وحتـى التـردد علـى الكنـائس المـسيحية وأداء الـصلوات بهـا كـل ذلـك فـى آن واحـد، وبـرغم مـا قـد تظهـره هـذه الديانات من فاعلية فى تحقيق انضباط الاتباع وضمان انصياعهم وعدم تمردهم، فإنها لا تجبر أحداً على العضوية والانضمام لها، كمـا أنهـا لـم تعـد تـستخدم تحـت أى ظرف القسر والقهر لإجبار الأعضاء على ضرورة الالتزام بأخلاقياتها (٣٠).

والسؤال الآن : علـى أى نحـو يمكـن تأويـل نـشأة وشـيوع هـذه الـديانات الجديدة فى المجتمع اليابانى بكل ما تحمله من معتقدات وممارسات دينية ؟

فى تقديرى، تعد هذه الديانات الجديدة فى جانب منهـا، ردة فعل مضادة لإشاعة العلمانية، كمعتقد وكأسلوب لتنظيم الحياة والمجتمع بعد الحرب العالميـة الثانيـة، وحيـث عبـر اليابـانيون المهزومـون عـن عـدم احتـرامهم وتـوقيرهم للمسيحية، دين الأمريكيين، الفاتحين الغزاة الذين أوقعوا بهم الهزيمة فى الحرب. والأمر الآخر، أن المجتمع اليابانى، وفيما لا يقل عن قرن واحد من الزمـان، انتقل وبسرعة من مجتمع إقطاعى إلى مجتمع رأسمالى حديث ثم إلى مـا يعرف

بمجتمع وعالم ما بعد الحداثة. ومجتمع ما بعد الحداثة اليابانى يتسم بالسفر التراجعى، والتقهقر الواضح، والنكوص إلى الديانات القديمة وما كانت تحفل به من رموز وأساطير ومعتقدات وطقوس وتقاليد كانت فى كهوف التاريخ القديم وعهوده السحيقة، وهو أيضاً مجتمع يؤكد على الحرفية النصية والمعتقدات المفرطة فى بساطتها إلى حد السذاجة. إن جانباً من هذه التحولات يصفه المراقبون للديانات الجديدة اليابانية فى مظاهرها وأشكالها بأنه نوع خاص من الإحياء الأصولى(٣).

وعلى الجانب الآخر، كانت عقود ما بعد الحرب العالمية الثانية وهزيمة اليابان هي عقود الارتباك والفوضى، والتحول الجذرى الشامل والمتسارع للمجتمع اليابانى، وهى أيضاً السنوات التى شهدت تكون حركات التمرد والعنف الثورى بين جماعات الفلاحين اليابانيين مستأجرى الأراضى الزراعية فى ريف اليابان وقراه، والعمال الصناعيين فى حواضر اليابان ومدنها، كما شهدت تلك السنوات إطلاق سراح العناصر اليابانية التى تنتمى للتيارات الاشتراكية والشيوعية، وتخلق اهتمام واسع وممتد فى أرجاء المجتمع اليابانى خلال تلك الفترة بكتابات ماركس وانجلز. ولكن مع بداية حركة إزدهار الاستثمارات الاقتصادية فى اليابان بدا من الواضح للغاية أن الديانات الجديدة الآخذة فى التكون والنمو إنما هى محاولة جادة لتحويل دفة المجتمع اليابانى، خاصة الفلاحين والعمال الصناعيين بعيداً عن الماركسية، ولذلك كان من الطبيعى أن تعلن هذه الديانات الجديدة والأحزاب السياسية التى ارتبطت بها، أو التى كونتها ؛ تعلن فى برامجها عن عدائها الواضح للشيوعية (٣٢).

ولقد كانت الفترة الممتدة من عام ١٩٣٠ إلى عام ١٩٤٥ هى زمن تكون ونمو الأصولية الدينية السياسية المعاصرة فى المجتمع اليابانى. وثمة عناصر عدة تفاعلت معاً لتكون هذه الأصولية، وهذه العناصر تتمثل فى أيديولوجية إمبراطورية الميجى وما تشيعه من إيمان مطلق بالإمبراطور الحي دوماً والمقدس، والأبدى الخالد، وعقيدة الدولة الدينية الشنتوية والبوذية والتى تجسد روح الشعب اليابانى، والأخلاق الوطنية اليابانية، والقيم والمفاهيم المرتبطة بالعائلة بشكلها البطريركى القديم، والتعصب الحاد للقومية اليابانية، والاتجاهات الفاشية بكل أبعادها الفكرية والعملية وما يتطلبه كل ذلك من قمع وإخماد لأية حركات معارضة على مستوى المعتقدات السياسية والأيديولوجية، أو الممارسة

السياسية ذاتها ومن ثم تهميش القوى والأحزاب السياسية التى لا تندمج فى هذا التيار الأصولي العريض الذى سيطر بالكامل على وزارة التعليم وعمد إلى إعادة طبع وتدريس الكتب التى تتحدث عن ماضى اليابان المجيد والإمبراطورية اليابانية، والعسكرية اليابانية، والشخصية القومية اليابانية، وتمت عمليات مراجعة الكتب لإضافة مختارات من الديانات والأساطير الشنتوية والبوذية إلى مناهج ومقررات الدراسة فى كل مراحل التعليم، وتقديم تفسير جديد لتاريخ اليابان من وجهة النظر الأصوليةُ البوذية (٣٣).

إن عملية بعث وإحياء القيم التقليدية المرتبطة بأخلاق العائلة والقرية اليابانية كانت ضرورية لطمس كل أشكال الاختلاف والتعارض، وكذا التناقضات الاجتماعية والثقافية للرأسمالية اليابانية. وفي هذا السياق طرحت فكرة التوحيد والدمج بين الدين والدولة والحكومة، وهى فكرة تمحورت حول الهوية الوطنية اليابانية ذات الإطار والشكل الدينى. وكانت المحصلة النهائية لكل هذه الدعاوى دولة فاشية تسعي لإحداث تحولات جذرية فى ذهنية اليابانيين ووعيهم، وما يتطلبه ذلك من ضرورة تقليص حرية الاعتقاد والتعبير وحصارها، بل وبترها لصالح المطلقات الأصولية الأخرى التى تخدم التوجه الفاشى للدولة اليابانية. ولقد كان البعد الروحى الديني والأخلاقي لهذا التوجه من القوة إلى حد أنه أخضع كل شىء فى المجتمع اليابانى لسلطانه، وفرض هذا السلطان على المجتمع بكامله ليخلق فى النهاية حالة من الانسجام والتناغم الاجتماعى والسياسى والثقافى داخل النظام الإمبريالى، ومن أجل بعث الروح القومية المتطرفة لليابان (٣٤).

٢ – سوكاجاكاى وأصولية خلق القيم والحكومة النظيفة :

تطورت حركة سوكا جاكاى Soka Gakkai، أو جماعة خلق القيم فى ارتباطها ببوذية نشرين Nichiren، ونمت نمواً سريعاً فى خمسينات القرن العشرين لتصبح واحدة من أهم الحركات الأصولية الدينية فى اليابان اليوم. وبينما كان عدد أعضائها لا يزيد عن خمسين ألفاً فى عام ١٩٥١ ؛ فإنهم اليوم يبلغون ما يقرب من سبعة عشر مليوناً، ولهذا فهى تعد من أكبر الديانات الجديدة فى اليابان. وعلى الرغم من أن جذور هذه الديانة تعود لفترة ما قبل الحرب

العالمية الثانية، إلا أنها تحولت لتصبح حركة دينية جماهيرية فى أعقاب الحرب وهى تحظى الآن بجاذبية شعبية عالية (٣٥).

تأسست سوكاجاكاى، الديانة لا الحركة، اعتماداً على طائفة نشرين شوشيو البوذيةNichiren Sho - Shu، وهى أحد أشكال البوذية وتعتقد بوجود المنقذ أو المخلص، والجنة، ويتوجه اتباعها بصلواتهم البسيطة إلى الإله، وهى أمور لا نجدها فى البوذية الأولى المبكرة. وترى بوذية نشرين أن بعض الأشخاص يمكن هدايتهم إلى مذهبها باعتماد أساليب الدعوة والهداية الهادئة والمتسامحة، ولكن ثمة أناساً آخرين يستلزم النشاط التبشيرى والدعوة بينهم ضرورة اللجوء إلى العنف والقهر أحياناً لأجل هدايتهم إلى الحقيقة المقدسة (٣٦).

ومن الممكن تتبع جذور بوذية نشرين بالعودة إلى جذورها الأولى خلال القرن الثالث عشر الميلادى. حيث واجه المجتمع اليابانى وقتذاك خطر الاجتياح والغزو القادم من شواطئ قارة آسيا والمتمثل فى التهديد المغولى. وعلى الرغم من أن بوذية نشرين تذهب إلى أنها طائفة بوذية أصولية تحافظ على معتقدات وتقاليد مدرسة تنداى Tendai البوذية وتتمسك بها والتي كانت قد وفدت إلى اليابان فى النصف الثاني من القرن الثامن على يد كاهن بوذى يدعى سيكو (٧٦٧ – ٨٢٢ م)، إلا أن هذه الديانة تنسب تاريخياً إلى الحركات والديانات الجديدة اليابانية (٣٧).

ويذهب اتباع الجماعة إلى أن تعاليم سوكا جاكاى مؤسس الحركة تشكل الدين الوحيد الصحيح ليس فى اليابان وحدها، وإنما فى العالم بأسره. ويسمي الكتاب المقدس للجماعة بسوترا اللوتس lotus sutra أو السوترا اللوتسية، وهى نصوص بوذية مقدسة تقوم كمرشد ودليل للحركة، وتتلى ترانيمها دوماً، وتحظى بكل القبول والتقدير والتبجيل، وهى مفتاح السعادة الإنسانية وسبيل الوصول إلى الأرض المقدسة أو الجنة. ولقد جسدت سوترا اللوتس رموز البوذية وجعلتها حقيقة واقعة فى عالم الوجود المادى. ويذهب بعض المؤرخين إلى أن السوترا المقدسة لا تنسب بحال إلى جواتما بوذا المؤسس الأول للبوذية خلافاً لما يدعيه أصحاب مدرسة نشرين أنفسهم (٣٨).

وتعد حركة سوكا جاكاى حركة دينية أصولية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، إلا أن فكرة النكوص والارتداد لدى هذه الحركة تأخذ طابعاً اجتماعياً متدرجاً فى محاولتها لبسط نفوذها على المجتمع اليابانى وحيازة القوة والسلطة

داخله. ولقد طور قادة الحركة تحليلات رصينة، ومن جهة نظر الحركة، لكل عصور التاريخ البوذى القديم والوسيط والحديث، وامتدت هذه التحليلات لتشمل المدارس البوذية المعاصرة. وتتسم هذه الحركة، أكثر من أية حركة بوذية أخرى معاصرة، بوجود حس تاريخى قوى لدى منظرى الحركة واتباعها، فضلاً عن إيمانهم العميق بعالم الغيب والأخرويات، والتعصب البالغ الذى يأخذ طابعاً راديكالياً لما يمكن أن نطلق عليه الحقيقية البوذية الأولى، أو المطلق الأصولى البوذى. وهى تعتمد التاريخ القومى اليابانى، خاصة منذ بعث الأمة اليابانية بقيادة أسرة الميجى، كإطار مرجعى أساسى لها (٣٩).

وقدمت سوكاجاكاى نفسها داخل المجتمع اليابانى على أنها واحدة من أهم طوائف بوذية نشرين بحكم تاريخها النضالى والكفاحى، وهى تحتل مكاناً مهماً فى تاريخ هذه الطوائف، ومن ثم تستحق أن يقاتل المؤمنين والأتباع من أجل الدفاع عنها فى مواجهة الطوائف البوذية الأخرى وأصحاب الديانات الأخرى فى اليابان: " لقد تعلم أعضاء سوكا جاكاى كيف يحطمون تماثيل إله الشنتوية، والنصب والألواح التذكارية للبوذية فى منازلهم، وكيف يبصقون ويومأون بعدم الاحترام عندما يمرون بجانب المبانى التى تنتمى إلى هذه الديانات والطوائف الأخرى ذات السمعة السيئة من وجهة نظر أعضاء سوكا جاكاى (٤٠).

وارتبطت سوكاجاكاى بممارسة الشاكوبوتو Shakubutu، وهى كلمة يابانية تعنى إكسر ولطف breaking and subdung، وهى تشير إلى نوع من الهداية الجبرية أو القسرية التى استخدمها البوذيون من اتباع الحركة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية فى اليابان. واستمر هذا الأسلوب فى التبشير والدعوة المفعمة بالحماسة لإجبار الناس على الهداية بعد ذلك. ووفقاً للشاكوبوتو كان من المستبعد ترك أى فرد فى الأسرة أو الجيرة دون هدايته، بل إن الأفراد الذين يمثلون المادة البشرية الخام المحتمل هدايتها، كانت تتبع معهم أساليب الابتزاز، والتهديد باستخدام العنف والإيذاء البدنى ضدهم، ووصل الأمر إلى حد ممارسة الاعتداء الجنسى عليهم بغية ضمان انصياعهم. وتكشف هذه الأساليب النكراء عن تطرف دينى بغيض، وتعصب بالغ وممقوت كانت تتسم به ممارسات أعضاء سوكا جاكاى، الأمر الذى أكسبها سمعة سيئة للغاية داخل المجتمع اليابانى. وبالنظر إلى أن الدين يحظى بمكانة بالغة الأهمية وأكثر حساسية فى البنية الاجتماعية لهذا المجتمع وقتئذ،

فإنه كان من الصعوبة بمكان توجيه أى نقد إلى الحركة وممارساتها لأن من شأن ذلك أن يعد نقداً ومساساً بالدين الرسمى ذاته [٤١].

وعلى امتداد النصف الثانى من القرن العشرين سعت الحركة إلى تطوير ذاتها وتجاوز الوقوف بالحركة عند حد التبشير والدعوة والهداية الجبرية والقسرية، وراحت تهذب من لاهوتها وتطهره من النواقص الأخلاقية التى لحقت به، وتعمل على صقله كمذهب دينى يمكن أن يحظى بالتقدير والاحترام والقبول، لتصبح بعدها حركة سوكاجاكاى أكبر منظمة تقوم على البوذية فى اليابان وتعنى بدعم وتعزيز التربية والثقافة والسلام. وفى عام ١٩٧١ أنشأت الحركة جامعة وكليات متخصصة، ومعهد للفلسفة، وعدة مدارس ابتدائية وثانوية، وهى مؤسسات تعليمية وتربوية وأكاديمية تتولى مهمة التأصيل النظرى لبوذية نشرين، والدعوة لها. واليوم ومع هذه التحولات الجذرية فى مسار الحركة وأساليبها، فإن قلة من اليابانيين هم الذين يتذكرون المعنى الأصلي الذي قامت سوكاجاكاى بأحيائه، وكل ممارساتها التى اتسمت بالعنف قبلاً، فالحركة وقياداتها واتباعها يسعون الآن إلى كسب المزيد من رضا الجماهير اليابانية. ويعملون جاهدون لتحسين صورتها لتحظى بالقبول والدعم الاجتماعى [٤٢].

وإذا كانت الديانات الجديدة فى اليابان تلقي بكل ثقلها خلف الأحزاب السياسية اليابانية على تنوعها وتباين برامجها، وتقف بجانب مرشحى هذه الأحزاب لدعم وجودها وفرض رؤيتها وتصوراتها علي المجتمع اليابانى ؛ فإن حركة سوكا جاكاى خلافاً لذلك قامت فى عام ١٩٦٤ بتأسيس وتنظيم حزب خاص بها عرف باسم حزب كوميتو komeito Party، أو حزب الحكومة النظيفة Clean Government Party، وهو حزب معروف فى الحياة السياسية اليابانية بغموضه الأيديولوجى والسياسى، وصعوبة التنبؤ بتوجهاته وسلوكه السياسى. وبعد أن أصبح حزب كوميتو قادراً على النمو والحركة المستقلة تمرد على الحركة وبرامجها مما دفع الحركة إلى قطع روابطها رسمياً بحزب كوميتو فى عام ١٩٧٠. وبالرغم من تلك القطيعة فإن كل الدعم والتأييد الذى يحصل عليه الحزب مازال يأتى أساساً من مصدره وأصله ومنشأه الدينى أعنى سوكاجاكاى [٤٣].

وكان هدف حركة سوكا جاكاى السياسي من إنشاء الحزب هو محاولتها لطرح بدائل سياسية / دينية للأحزاب السياسية المؤسسية القائمة، والتى أدعت

الحركة أنها أحزاب تابعة ومحكومة من قبل قوى ودول أجنبية، فضلاً عن طابعها العلماني الأصيل أو المزعوم. وكان الهدف الأقصى من إنشاء حزب كوميتو هو تحقيق وحدة السياسة والدين البوذي واندماجها معاً، وتأسيس وتفعيل ما أسمته الحركة في برامجها بالديمقراطية البوذية، وإحياء و بعث الإمبراطورية اليابانية، وخدمة البوذا، وحماية الوطن بإحياء بوذية نشرين وتعميمها، وبعث القومية اليابانية، واستعاده الوحدة العضوية للدين والدولة معاً والتي كانت تسود اليابان قبل عام ١٩٤٥. ذلك لأن الحركة ترى أن الفكر السياسي والممارسة السياسية يستندان بالضرورة إلى المبادئ الدينية. وبما أن كل الديانات الأخرى، عدا سوكا جاكاى، هي ديانات زائفة، فإن سعادة اليابان الحقيقية، وبالطبع العالم بأسرة، تكون في اتباع ما تعتمده سوكا جاكاى، وجناحها السياسي كوميتو، من دين وأفكار وتصورات وممارسات (٤٤).

وبفضل حزب كوميتو Komeito الجناح السياسي لسوكا جاكاى، صار الملايين من اليابانيين نشطاء سياسيين ومنغمسين بكاملهم في العمل السياسي الفعال والانتخابات البرلمانية. ويُعد ذلك التحول ظاهرة تستحق التأمل والوقوف عندها، لأنها وقعت في مجتمع يشهد تغيرات تتم، وعلى جميع الأصعدة، بمعدلات متسارعة للغاية – لقد قامت سوكا جاكاى بتسبيط البوذية وتوضيحها في عدد محدود من العقائد والطقوس، كما أن أعضائها أصبحوا مسالمين للغاية لا يثيرون القلاقل والاضطرابات أو يفسدون النظام العام من خلال عمليات المواجهة مع الجماهير بشأن الاختيارات الأخلاقية للحركة، وإلى الحد الذى أصبحت الجماهير اليابانية تنظر إلى دين سوكا جاكاى على أنه المفتاح السحرى للسعادة، والذى يمكن أن يفتح كل الأبواب التى كانت موصدة فى وجوههم من قبل. إن الوعد والأمل بالنجاح والسعادة الذى تمنحه فلسفة سوكا جاكاى للناس، كأساس للسلوك الأخلاقي وكمعيار لهذا السلوك، يُعد من وجهة نظر الحركة رسالة دينية مقدسة تسعى لإنقاذ البشر وخلاصهم من كل الشرور والخطايا (٤٥).

وفى عام ١٩٦٧ أعلن قادة الحركة أن هدفهم ليس اليابان وحدها، وإنما العالم بكامله كمجال حيوى لحركتهم، ولبث ونشر وإشاعة تعاليم بوذية نشرين، وأنه فى خلال العشرين عاماً القادمة، أى وصولاً إلى عام ١٩٨٧، سوف تكون للحركة الأغلبية فى المجلس التشريعى الياباني، وعندها ستتمكن الحركة من جعل بوذية نشرين ديناً قومياً لليابان وستقيم وقتئذ المذبح المقدس. ولكن واقع

الحال وبعد مرور العشرين عاماً التى حددتها قيادة سوكا جاكاى، أقيم المذبح المقدس فقط، ولكن لم تصبح بوذية نشرين ديناً قومياً لليابان، ولم تحصل الحركة على الأغلبية البرلمانية، وإن كانت قد أصبحت قوة مؤثرة فى الحياة اليابانية بكل أصعدتها. فالحركة وحزبها يمثلان ثانى أكبر حزب معارض فى الحياة السياسية اليابانية اليوم، وهى تأتى مباشرة بعد الحزب الديمقراطى الاشتراكى اليابانى. وتتفاوت وتتبدل إمكانات وفرص النجاح السياسى للحركة عبر التاريخ اليابانى المعاصر ؛ ففى عام ١٩٦٧ كان لديها خمسة وخمسين ممثلاً برلمانياً فى المجلس التشريعى اليابانى، إلا أنه بعد هذا التاريخ تراجعت معدلات عضوية سوكاجاكاى فى المجلس التشريعى اليابانى لتصل فى عام ١٩٨٠ إلى أربعة وثلاثين عضواً. وهذا التراجع فى شعبية الحركة مردود إلى تزايد السخط والاستياء الشعبى من الحركة بسبب اتجاهاتها النقدية للاتفاقيات الأمنية مع الولايات المتحدة الأمريكية، ودعوة الحركة لبناء قوة عسكرية يابانية للدفاع الذاتى عن اليابان بعيداً عن الغرب وسطوته (٤٦).

وتعتبر العناصر المحافظة من الشرائح الدنيا فى الطبقة الوسطى اليابانية، وكذلك قطاع مهم وأساسى من الطبقة العاملة الصناعية الحضرية الجديدة فى اليابان، هى القواعد الاجتماعية الأساسية لحركة سوكاجاكاى وحزبها داخل المجتمع اليابانى، كما تمتد هذه القواعد لتشمل فقراء المدن اليابانية، والبورجوازية الرثة، والعناصر الساقطة اجتماعياً. ولذلك كان من الطبيعى أن يكون المسعي الأساسى لبرنامج الحركة وحزبها على الصعيد الاقتصادى الاجتماعى هو خلق وإيجاد نوع من الاشتراكية الإنسانية البوذية الهادفة إلى تحقيق حالة من الانصهار بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع وعلى غرار دولة الرفاهية البريطانية. وأن تكون الرفاهية لكل اليابانيين. وبهذه التوجهات تمكنت الحركة وحزبها من السيطرة على وسط الحياة والتيارات السياسية اليابانية، وأن تقف أيضاً فى منطقة وسطى فى صراع اليمين واليسار داخل المجتمع اليابانى (٥٠).

لقد استطاعت سوكاجاكاى أن تنفذ وبعمق فى الحياة المدنية للمجتمع اليابانى، وأن تتحدى المبدأ الدستوري الذي يؤكد على فصل الدين عن السياسة. وذلك بفضل حزبها السياسى كوميتو، والذى يطالب الكثير من قياداته البارزين بضرورة إعداد برنامج يهدف إلى إحداث تحولات ديمقراطية فى المجتمع، وإلى تأكيد حيادية الدولة تجاه الفروق الطبقية، والترويج لأفكار التعاون والاتفاق بين

المصالح العمالية والرأسمالية، وتحول البوذية إلى أخلاقيات منظمة للتعاون والتعايش بين كل طبقات المجتمع الياباني (٥١).

ب – سريلانكا : الإنبعاث الأصولي البوذي / القومي :

يتوزع السكان في سريلانكا بين أغلبية كبيرة تصل إلى ثلاثة أرباع سكان الجزيرة من السنهاليين البوذيين، وهم يشكلون المستوطنين الأصليين، وبرغم أغلبيتهم فإنهم لم يحتكروا السلطة في سريلانكا بشكل دائم. وإلى جانب الأغلبية السنهالية البوذية توجد أقلية كبيرة من التاميل الهندوس ينظر إليهم السنهاليون على أنهم غزاة وافدين إلى الجزيرة. وتتنوع مظاهر الحياة الدينية البوذية في جزيرة سريلانكا، فهي تجمع بين الجوانب الفكرية والعقلية المتطورة من ناحية، ومن ناحية أخرى تنطوي على جوانب غير عقلانية وخرافية ترفض تماماً إعمال العقل، وتبتعد عن التفكير والتأمل العقلي بل تستغرق في أنماط بدائية من المعتقدات والطقوس (٥٢).

وعلى امتداد القرن التاسع عشر، كانت سياسات الاستعمار البريطاني ترمي إلى إضعاف وتقويض التقاليد البوذية وتعمل على اضمحلالها بين الأغلبية السنهالية من سكان الجزيرة، وبما يخدم في التحليل النهائي أغراض الاستغلال والنهب الاستعماري، وقد انتهج الاستعمار البريطاني أساليب عديدة لتفعيل سياساته تلك منها منح امتيازات كبيرة ومتنوعة لمن يتحول من سكان الجزيرة لاعتناق المسيحية، وهي امتيازات امتدت لتشمل الخدمات التي تقدمها المؤسسات الحكومية المدنية، والإدارات الحكومية، وتولي الوظائف العامة، وفي المؤسسات والمعاهد التعليمية، وفي الأنشطة الاقتصادية الإنتاجية والخدمية المتنوعة. وكان لهذه السياسات الاستعمارية دورها في تآكل مكانة الرهبان البوذيين كمعلمين ومرشدين روحيين، كما أدت إلى إضعاف روابطهم التقليدية بجماهير المؤمنين البوذيين من بين الأغلبية السنهالية (٥٣).

وقد دفعت تلك السياسات الاستعمارية إلى بزوغ حركات مقاومة من جانب الرهبان البوذيين الذين تبنوا توجهات دينية / قومية يغلب عليها الغموض، وتسعى لجذب الأغلبية السنهالية من خلال تأكيدهم على تفرد الثقافة السنهالية والتقاليد البوذية. كما صار هؤلاء الرهبان نشطاء سياسيين في عمليات التعبئة البوذية الدينية والقومية الموجهة ضد المستعمرين الغزاة، والتي تطورت فيما

بعد لتصبح عداء صريحاً للغرب إجمالاً وعملائه من القادة المحليين الموالين له، وللعالم الحديث بوجه عام. ويمتد العداء وتتسع رقعته لتشمل الأقليات الدينية والعرقية الأخرى فى الجزيرة وعلى وجه الخصوص التاميل الهندوس. وبعد استقلال سريلانكا استعادت البوذية مكانتها على نطاق واسع، باعتبارها القوة الرئيسية المرشدة والموجهة لثقافة الأغلبية فى سريلانكا (٥٤).

وعلى الرغم من أن الطابع الأصولى والعسكرى للقومية البوذية / السنهالية المعاصرة قد تشكل فى سياق الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي خبرتها سريلانكا على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، إلا أن هذا الطابع الأصولى والعسكرى قد بدأ فى التكون والنمو مبكراً منذ العقود الأولى من القرن العشرين، وهى العقود التى شهدت البدايات الأولى لتكون حركة القومية البوذية السنهالية، والتى بلغت أوجها وتبلورت هويتها مع حركة الإصلاح البوذية السياسية فى ظل القيادة الكاريزمية لباندرانيكه Bandaıanaik فى الخمسينات من القرن العشرين، والذى أسس حزب الحرية السريلانكى عام ١٩٥١، وبعد مرور خمس سنوات تمكن من الوصول إلى السلطة والحكم فى سريلانكا، وبعدها تحول الحزب من التسامح إلى التعصب الدينى والعرقى، وليتحرك وبشكل مباشر ضد مجتمع التاميل الهندوسى فى الجزيرة. وبدعم وتأييد حركة طليعة الرهبان البوذيين المتحدين، وفى ظل حكم الأصولية البوذية والقومية السنهالية تحولت الجزيرة لتصبح نموذجاً مثالياً لتفشى العنف والإرهاب والصراعات الدينية والطائفية والعرقية (٥٥).

كان باندرانيكه يدعو إلى بوذية جديدة، إلا أنه لم يتحرك بدرجة كافية على الصعيد السياسى لإرضاء الأصوليين البوذيين ليجعل الدولة فى خدمة الدين البوذى، ويقدم حلولاً مقنعة ومرضية لحركة الرهبان البوذين الأصوليين المتحدين. ولذلك كان اغتياله على يد واحد من اتباعه فى نهاية عام ١٩٥٩ لتتولى بعده زوجته الحكم. وفى صيف عام ١٩٦٣ اندلعت أعمال العنف الطائفى ضد الأقلية من التاميل الهندوس فى العاصمة السريلانكية كولومبو، حيث دمرت وأحرقت منازلهم ومحالهم التجارية، وقتل العديد من رموزهم السياسيين على يد الأغلبية السنهالية البوذية. وبعد مرور عدة عقود ما زالت القلاقل والاضطرابات الدينية والعرقية السياسية قائمة وزادت حدتها مع تصاعد الفعاليات المسلحة لحركة نمور تحرير التاميل الهندوسية ضد الأغلبية السنهالية البوذية. وبرغم

تدخل الجيش الهندى لاستعادة النظام والسلطة لصالح الحكومة السنهالية البوذية، إلا أنه على ما يبدو ليس ثمة نهاية لأحداث العنف الدينى والعرقى، التى بلغت حداً مأسوياً فى الجزيرة (٥٦).

كانت مظاهر وعمليات العودة والنكوص الراهن للأصول البوذية وللأيديولوجية القومية السنهالية التي بلورها باندرانيكه قد بدأت فى أعقاب تفاقم الأزمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى خبرتها سريلانكا منذ بداية الربع الأخير من القرن العشرين، وما خلفته من فوضى، وصراعات، وانقسامات دينية وعرقية. كان من شأن الأزمة بكل أبعادها ومكوناتها، أن تخلق البيئة المواتية لدعاوى العودة للأصول النقية الأولى لبوذية ترافادا Trerajvada Buddhism وإلى القومية السنهالية، وتحول الإثنان واندمجا معاً كى يشكلا معاً صيغة أصولية دينية - قومية حادة تنتهج العنف والعمل العسكرى المسلح. وعلى امتداد العقدين الآخرين من القرن العشرين، ١٩٧٠ـ١٩٩٠، تحولت سريلانكا، وعلى نحو متصاعد، إلى دولة فاشية بكل ما تعنيه الكلمة من معانى. وهى تعانى من انقسامات سياسية واجتماعية واقتصادية، فضلاً عن الانقسامات الدينية والعرقية(٥٧).

وتشكل المتغيرات الثلاثة التالية مكونات وأبعاد الأزمة المجتمعية التى مهدت وحفزت الانبعاث المعاصر للأصولية البوذية القومية العسكرية فى سريلانكا (٥٨).. يتمثل المتغير الأول، فى استراتيجيات التطور الاقتصادى المتفاوت، والتى أدى تفعيلها إلى الإفقار المتصاعد للجماعات الطبقية ذات الدخل المنخفض. وتعد الصراعات السياسية والانقسامات الحزبية بين الأحزاب السياسية المتنافسة، وعلى وجه الخصوص بين الحزب الوطنى المتحد الحاكم (U.N.P)، وأحزاب المعارضة هى المتغير الثانى وما واكب ذلك من اتجاه لتأسيس سلطة شمولية لا تسمح بوجود قوى معارضة حقيقية يمكنها أن تحدث توازنا فى القوى السياسية، وتقوم كآلية لعمليات الضبط ومراجعة سياسات الحكومة وتواجهاتها.

أما المتغير الثالث ؛ فيتمثل فى الارتباط الحادث بين سيادة المعتقدات البوذية الشعبية والفولكلورية فى المناطق الريفية فى سريلانكا، والتى قدمت الدعم والتأييد لنمو وتطور ما يمكن أن نسميه بأصولية الدين البوذى الشعبى من ناحية، ومن ناحية أخرى تصاعد الميول الشوفينية العنصرية بين قطاعات واسعة من الجماهير الحضرية السريلانكية، وهذه الجماهير الحضرية كانت المادة البشرية

الخام التى أفرزت جماعات الأصوليين البوذيين السنهاليين المسلحين، والذين ورثوا أطراً دينية بوذية متعصبة، واتجهت لتبنى مكونا أيديولوجيا بوذيا قوميا ذى أبعاد عنصرية وعسكرية، واندفعت هذه الجماهير الحضرية وعلى نحو بالغ الخطورة فى اتجاه العنصرية والغلو فى التعصب القومى، ولتمارس أعمال العنف والإرهاب ضد الأقليات خاصة التاميل الهندوس.

وتحظى الأصولية البوذية فى سريلانكا بدعم مباشر من قبل الحكومة السريلانكية، فهذه الحكومة تمنح البوذية، المكانة الأولى كدين رسمى للدولة، وترى أن من واجبها الدفاع عن البوذية، وبالتالى تتجاهل الحكومة تماما كونها حكومة فى دولة تعددية وتتغافل الفصل المزعوم بين الدين والدولة فى سريلانكا لتمنح الأصولية البوذية كل الدعم والتأييد فى صراعها ضد أصولية الهندوس التاميل من سكان الجزيرة. والواقع أن اعتبار البوذية الديانة الأولى التى يتعين على الدولة أن تكفل لها الرعاية والحماية ليست قضية جديدة على المجتمع السريلانكى، وإنما طرحت هذه القضية ليتم إدراجها فى دستور البلاد عام ١٩٧٢، وأعيد طرحها ثانية فى دستور ١٩٧٧ (٥٩).

وتطرح الأصولية الدينية والقومية للدولة فى سريلانكا قضية تتعلق بمبدأ غاية فى الأهمية والحيوية، وهى ضرورة المساواة بين المواطنين داخل المجتمع التعددى الواحد الذى يضمهم، وذلك بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية. ومما يؤسف له أن مثل هذه المساواة غير متحققة لا على مستوى الدستور السريلانكى، ولا فى الواقع المُعاش فى مجتمع سريلانكا. فثمة مظاهر واضحة ومؤكدة تشير إلى أن التفاوت الاقتصادى والاجتماعى وعدم المساواة بين أفراد المجتمع السريلانكى، إنما تتأسس بالضرورة على هويتهم العرقية وبالنظر إلى الجماعات الدينية والعرقية التى انحدروا منها، ويزعم السنهاليون بأنهم الأرقى والأفضل بالنظر إلى غيرهم، وأن دينهم هو دين الأغلبية، ومن ثم فمن المشروع، من وجهة نظرهم، أن تكون لهم وحدهم كل الثروة والسلطة وقوة الدولة، وألا يكون ثمة شىء بيد الجماعات الأقل شأناً فى الجزيرة، ويعنون التاميل الهندوس وغيرهم من الأقليات الدينية والعرقية الأخرى (٦٠).

ويتساءل أهل الأقليات العرقية والدينية من غير السنهاليين البوذيين : أليس من المفروض أن كل المواطنين فى سريلانكا متساوون جميعهم فى الحقوق والواجبات ؟ لماذا يتم إجبارنا بالقوة لندفع ضرائب من دخولنا تستخدم

فى الدفاع عن دين غير ديننا، ولدعمه ورعايته والإنفاق على مؤسساته من قبل الحكومة ولأجل الدين البوذى ؟ إن مبالغ مالية كبيرة من أموالنا تنفق على الجامعات البوذية، وعلى الرهبان البوذيين، وفى بناء المعابد البوذية، وعلى تحويل المعابد الهندوسية إلى معابد بوذية...، إن من شأن الإحساس بفقدان المساواة، والعمل على تهميش الأقليات داخل الوطن الواحد، أن يدفع إلى تضعضع مشاعر الولاء والانتماء للوطن والدولة والدستور الذى يتظاهر ويزعم واضعوه أنه يقبل التعددية والتنوع، والحق فى الاختلاف والتعايش معه ؟ ! (٦١)

وينصرف عنف السنهاليين البوذيين إلى الأقلية من التاميل الهندوس، وهذا العنف يتم تسويغه وتبريره على المستويين الدينى والشعبى للأصولية البوذية، وعلى أنه مخطط دينى مقدس ينبغى أن يتم إلى نهايته وتمامه ليحقق الغرض والهدف الأقصى الذى شرع من أجله. إنه عنف يجسد صراع الخير السنهالى البوذى ضد شر التاميل الهندوس الذين يتعين قمعهم وبكل قسوة وحده لاستعادة القانون والنظام فى جزيرة سريلانكا... " هكذا تكلم قادة السنهاليين البوذين. وفى هذا السياق كان الاستغلال والتوظيف السياسى للرموز والأساطير الدينية البوذية، ولإحياء وبعث مجد الأسلاف السنهاليين النبيل والبطولى، ولبعث الهوية القومية السنهالية (٦٢).

ويشير استشراف مستقبل سريلانكا، الدولة والمجتمع، فى ظل الأصوليات الدينية والقومية المتناحرة، والتى تضفى كل منها طابع القداسة الدينية على اختياراتها السياسية القومية والوطنية، أقول، يشير هذا الاستشراف إلى اتجاه الوطن الواحد إلى المزيد من التفسخ والتشرذم على أسس طائفية وعرقية ؛ فثمة صراعات كامنة تحت الرماد تتحين الفرصة للاشتعال والتفجر. وسريلانكا فى هذا الشأن ليست حالة متفردة بين مجتمعات جنوب آسيا، بل ثمة مجتمعات غيرها يتهددها ذات المصير فى هذه المنطقة من العالم.

جـ - تايلاند : أصولية الترافادا والمهايانا :

نشأت فى تايلاند منذ مطلع القرن الرابع عشر علاقة من نوع معين بين ملك البلاد وجماعات الرهبان البوذيين، حيث يقوم الحاكم فى معظم الأحوال ببسط حمايته ورعايته للسنغا أو جماعة الرهبان البوذيين فى مملكته، ويهتم دوماً بإصلاح جوانبها الأقل تشدداً فى التمسك بالمعتقدات القديمة، ويرسل البعثات من

الرهبان إلى المعاهد البوذية فى الخارج لإعدادهم للعمل على بعث الحياة فى الأديرة وتجددها عند عودتهم إلى تايلاند. وهؤلاء الرهبان بدورهم وبعد عودتهم إلى تايلاند عملوا على إدخال إصلاحات على بوذية الترافاد وبوذية المهايانا، سواء على مستوى التعليم، أو الممارسات الدينية وما يرتبط بها من معتقدات[٦٣].

وتقدم تايلاند نموذجا فريدا من الحياة الدينية الأخلاقية والاجتماعية كانت الترافادا البوذية قادرة على تطويره ودعمه فى جنوب شرقى آسيا. فبعد تحرر تايلاند من الآثار المدمرة للاستعمار والحكم الشيوعى ترسخت قناعة لدى الشعب التايلاندى بالفرص التى يمكن أن تقدمها البوذية للتعبير عن الحياة الدينية على مستوى العقيدة والممارسة، وبرغم جهود التبشير المسيحى طويلة الأمد، فإن نسبة لا تتجاوز ٣ % من السكان فى تايلاند قد اعتنقت الديانة المسيحية. وفى عام ١٩٨٢ كان فى تايلاند ٢٤ ألف ديراً بوذياً و ١٧٥ ألف راهباً وراهبة، وحوالى ١٠٠ ألف راهباً بوذياً فى طور الإعداد والتكوين، ويقوم هؤلاء الرهبان الآن بأنشطة دينية واسعة وممتدة فى جميع أنحاء البلاد فى مجال الوعظ الدينى، وتفسير العقيدة البوذية، والنهج البوذى فى الحياة. وهم يستخدمون ليس فقط الاجتماعات المحلية فى المعابد البوذية، وإنما يستخدمون الإذاعة والتليفزيون. ويعملون بجد لتحويل الأديرة البوذية إلى مراكز للخدمة الاجتماعية بها مدارس مختلطة، ومكتبات عامة، ومستشفيات، وجميعها تقدم خدمات موازية لتلك التى تقدمها الدولة [٦٢].

وعند ظهور الأصولية البوذية فى تايلاند، كانت تبدو فى منشأها كحركة تأصيل ثقافى يغلب عليها طابع التسامح مع الآخر المختلف دينياً، كما كانت الأفكار والرؤى الغربية تجد قبولاً واستيعاباً وتمثلاً فى تايلاند أكثر من أى مكان آخر فى العالم، حيث قدمت البوذية فى تفاعلها التاريخى مع بُنية المجتمع التايلاندى وثقافته نموذجاً خاصاً ومتميزاً أطلق عليه المركب البوذى التايلاندى. وفى الوقت ذاته كانت الدولة توظف الدين البوذى ومؤسساته كآليات للضبط وفرض الهيمنة على المجتمع بكامله، وعمدت فى ذلك إلى بعث البوذية التقليدية القديمة لأجل فرض الاستقرار، والحيلولة دون تفجر القلاقل والاضطرابات داخل المجتمع، وكان كل من يتعرض للبوذية بالنقد والمراجعة على صعيد العقائد والممارسات الدينية، أو للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

باسم الدين لا يسلم من التهديد الرسمى أو الاعتقال والسجن من قبل سلطة الدولة(٦٥).

وبالتوازى مع الحركة الأصولية البوذية فى سريلانكا، يوجد فى تايلاند اليوم حركتين أصوليتين، الأولى لبوذية الترافادا، وتعرف باسم وات داهما كايا Wat Dhammakaya أو حزب الحقيقة الكلية، والثانية لبوذية المهايانا، وتعرف باسم سانتى أسوكا Santi Asoka. ويكاد يكون الطابع الغالب على الحركتين هو كونهما حركات إحياء دينى / قومى تعارض بشكل واضح التكيف مع الحداثة، وكحركات أصولية بوذية / قومية دوجماطيقية وعدوانية تهدد دوما باستخدام العنف، وتسعى ليس فقط إلى إعادة التأكيد على الهوية الدينية التى تجعل الدين البوذى محورها الأساسى كما كانت عند منشأها ؛ ولكنها تقدم تأويلاً دفاعياً وتفسيراً جديداً للأساطير البوذية يبرر ويسوغ ما تقدم عليه من أعمال عنف. وقدر عدد الأتباع والموالين للحركتين بأكثر من مليون تايلاندى، وقد عمدت الحركتان إلى استخدام تكنولوجيا الاتصالات الحديثة لنقل رسالاتها وتصوراتها إلى الملايين من التايلانديين (٦٦).

وفى عام ١٩٧٨، وبمباركة من الدولة ودعمها، بدأت وات دهماكايا، الحركة الأصولية الأولى، فى ممارسة طقوسها الخاصة برسامة الكهنة البوذيين وتعميد قادة الحركة، وهذه الطقوس لا تنفصل أو تبتعد كثيراً عن النماذج البوذية الأصولية الأخرى المنتشرة فى مجتمعات جنوب آسيا وفى سريلانكا على وجه الخصوص. ويأتى فى مقدمة اهتمامات الحركة التأكيد على ضمان وسلامة وكمال وتمامية معتقدها الدينى، والدعوة إلى تنظيم حياة المجتمع التايلاندى بكل مستويات وجوده وفق هذا المعتقد، وما يتطلبه ذلك من ضرورة مواجهة التحولات الغريبة الكبرى وتأثيراتها العلمانية الداعية للانفصام بين حياة المجتمع ومعتقداته الدينية، وما يواكب ذلك كله من احتجاج عنيف وبالغ التطرف أحيانا ضد الغرب (٦٧).

وقدم وات دهماكايا نموذجاً أصولياً، على مستوى الفكر والممارسة، يؤكد على التقوى الدينية والتطهر، ودراسة الكتب البوذية المقدسة، والخبرة الدينية الذاتية، وما يصاحب ذلك ويقتضيه من قطيعة أصولية حادة على الصعيد الوجودى مع الواقع المحيط الذى لا يلتزم بالمعتقد الأصولى البوذى. وخلال الدورات التدريبية التى تنظمها الحركة لإعداد أجيال الكهنة والوعاظ والمبشرين

يقف رجال الدين البوذى فى الحركة طويلا لتأمل التنترا Tantra أو خيوط الطيف، وهى مجموعة من النصوص البوذية المقدسة التى تشبه سوترا اللوتس، مع فارق مهم أن التنترا وثائق دينية لا يطلع عليها إلا رجال الدين البوذى المتخصصين فقط، أما السوترا فهى عامة وشائعة وفى متناول الجميع. ويقوم المتدربون بممارسة اليوجا Yogic وما تتطلبه من تأمل وتفكير عميق وضبط للنفس، والجلوس فى وضع معين، كما يمتنعون عن ممارسة الجنس تماما ويتعلمون الفضائل المرتبطة بضبط النفس والتحكم فيها وتهذيبها. وتسعى القيادات الكاريزمية فى الحركة الى ترويج رؤويتها وأسلوبها فى الحياة والتى تتجاوز أى مفهوم عقلانى لها، فهدف الحركة الأقصى هى الخلاص من الخطيئة والوصول إلى النيرفانا Nirvana، وهى حالة سامية من التحرر الإنسانى القائم على إخماد رغبات الفرد ووعيه، ويلاحظ أن الفئات العمرية الشابة هى أكثر فئات المجتمع التايلاندى انجذاباً للحركة وعضويتها (٦٨).

وخلافاً لأصولية وات دهماكايا تقف الحركة الأصولية البوذية الثانية فى تايلاند وهى حركة سانتى أسوكا Santi Asoka، فهذه الحركة أكثر وضوحاً وصراحة فى التعبير عن محتواها الطائفى وطابعها المتعصب. وقضيتها المحورية هى تعظيم فاعلية البوذية لتصبح الإطار الناظم والضابط لحياة المجتمع التايلاندى.

ويعتبر بهرابودارکسا Phra Bodhira Ksa مؤسس الحركة وقائدها الكاريزمى والمتحدث الرسمى باسمها. وقد ولد عام ١٩٣٤، وتتركز خبرته الدينية الذاتية فى عام ١٩٧٠، حيث زعم أنه فى هذا العام استشعر الاستنارة الروحية والإشراق البوذى وحيث تكشفت لديه كل الحقيقة، وهى ظواهر لا يمكن فى رأيه تفسيرها وشرحها وفق المصطلحات الإنسانية الدارجة والمتداولة بين الناس. وبناء على تفرده بهذه الخبرة الدينية الذاتية كانت شرعيته وسلطته الروحية، فضلاً عما ابتدعه من رموز دينية بوذية أخرى تؤكد على المفاصلة الشعورية والوجودية مع المواقع المحيط (٦٩).

ويعرض بهرابودارکسا فى أحاديثه وخطبه ومواعظه الدينية لكافة القضايا المتصلة بالحياة المعاصرة فى المجتمع التايلاندى وثقافته ولكن من منظور أصولى بوذى ، وهو يطالب بنبذ التسامح الأخلاقى والوطنى السائد فى تايلاند، ويؤكد على مطلقية الأخلاق البوذية ويعتبرها رمزاً دينياً وقومياً بالغ

الأهمية، ويدعو إلى ضرورة إحداث تحولات جذرية فى معتقدات التايلانديين وممارساتهم الدينية، كما يدعوهم إلى الامتناع عن مشاهدة السينما والتليفزيون، والامتناع عن التدخين وشرب الخمر. وتتصاعد حدة انتقاداته الأصولية البوذية إلى حد تأليب العامة وتحريضهم ودعوته إلى تجييشهم وعسكرتهم ليدافعوا عن معتقدهم الدينى، الأمر الذى دفع الحكومة التايلاندية إلى عزله وتجريده من منصبه الكهنوتى. إلا أنه وبالرغم من ذلك واصل استراتيجيته فى العمل الفعال ضد الحكومة لإجبارها على تبنى النهج الأصولى البوذى المتشدد. وقد عرضته هذه المواقف للخطر والأذى الجسدى كرد فعل لخطيئة المفعمة بالغلظة والفظاظة البالغة ولوقوفه ضد العلمانيين، وتصديه لأصحاب التوجهات الغربية الساعيين لتشويه صورة وسمعة الكهان والرهبان البوذيين (٧٠).

ويكشف استقراء وثائق سانتى أسوكا وتأمل ممارستها عن أننا بصدد حركة أصولية بوذية تقف ضد العقلانية، وضد أعمال العقل والتفكير العقلى، كما تقف فى الوقت ذاته ضد الاتجاهات الطقوسية الداعية للعودة إلى التقاليد البوذية الأولى لكهنة الغابات التايلاندية ؛ فهى ترفض وجود أية تماثيل أو صور لبوذا، وليس هناك ماء مقدس يقدمه الكهنة للناس فى صلواتهم وشعائرهم. وغاية الحركة من وراء ذلك هو تخليص طقوس البوذية وشعائرها من كل المظاهر السحرية والخرافية والخالية من المعنى. إننا هنا بصدد حركة أصولية تطهرية تشبه، إلى حد كبير فى بعض مظاهرها وأبعادها الفكرية والعملية، الوهابية، الحركة الأصولية المعروفة فى تاريخ الإسلام الحديث فى شبه الجزيرة العربية. وعلى الرغم من أن الحركة تنشد العودة إلى الجذور البوذية الأولى، وإلى الحالة الأصلية المثالية التى كانت عليها البوذية، والتى توصف فى عرف سانتى أسوكا بأنها حالة الاتحاد واليقين والنقاء والتطهر، وبالرغم من بساطة تعاليمها ومعتقداتها، إلا أنها تفتقد إلى العمق الذى تتسم به البوذية الكلاسيكية (٧١).

* * * * * * *
* * * * *

إشارات ومصادر الفصل الرابع

(١) إدوين رايشاور، اليابانيون، ترجمة، ليلى الجبالي، مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة ٢٠٦، المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب، الكويت، إبريل ١٩٨٩، ص ص ٣٠٧ – ٣٠٨.

وانظر أيضاً :

- Ian Harris and Others, (eds), Longman Gude to Living Religions, Stocktoin, New York, 1994. P. 43.

(٢) جفري بارندر (المحرر)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ص ٢٢٥ – ٢٢٦.

(4) Htt p : // webesite. Lineone – net / Kwelos / Catholicism, Calvinism, Evangelism, Liberal Christianity and Booddhism. 16 – 2 – 2002.

(٥) جفري بارندر (المحرر)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ٢٣١، وانظر أيضاً :

- Ian Harris and Others (eds) longman Guide to living Religions, Op. Cit., P. 43.

(٦) جفري بارندر (المحرر) المعتقدات الدينية لدى الشعوب مصدر سابق، ص ٢٣١.

(7) Shorin Shaku, I ntolerance of Japanese Major Religions Toward New Religions, Ho- on Kaku Temple – delivered at the conference on Religious Freedom and New Millennium, Tokyo, Japan, May 23-25- 1998. PP. 1 - 3.

(٨) صامويل هنتجتمون، صدام الحضارات. إعادة صنع النظام العالمى، مصدر سابق، ص ص ٧٥ – ٩٧، ص ١٢٦.

(٩) إدوين رايشاور، اليابانيون، مصدر سابق، ص ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

وانظر أيضاً :

- Ian Harres and Others (eds), Longman Guide to living Religions. Op. Cit., PP. 44 – 45.

(10) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism mythos and World Religions, Op. Cit., P. 133.

(11) Niels C. Nielsen Jr., Fundamentalism , mythos and World Religions, Op. Cit., P. 135.

وانظر أيضاً :

- Ian Harrisand Others (eds), Longman Guide to Living Religions, Op. Cit., P. 48 – 49.

(١٢) جفرى بارندر (المحرر)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ص ٢٤١ – ٢٤٢.

(13) Robert Webster, Buddhism : is it Atheistic ? from Robert Webster to (Volt Computer) to postive Atheism Magazine editor @ Postive atheism. Arg) Friday, December 30. 1999.

وانظر أيضاً :

- Niels C. Nielsen, Jr., fundamentalism mythos and world religions, Op. Cit. P. 122.

(14) Ibid., PP. 144 – 145.

(15) Ibid., P. 139.

(16) Ibid., P. 139.

(17) File : // : / documents and settings/ic/Buddhist Research – epistemology in Buddhism – ht. Buddlhist. fundamentalism 16 - 2 - 2002.

(18) Ibid., 16 – 2 – 2002.

(19) Ibid., 16 – 2 – 2002.

(٢٠) صامويل هنتجتن، صدام الحضارات / مصدر سابق، ص ١٥٤.

(21) Niels C. Nielsen Jr fundamentalism, mythos and werld religions, Op. Cit., 140.

(22) Ibid., 140.

(23) Ibid., 140.

(٢٤) إدوين رايشاور، اليابانيون، مصدر سابق، ص ٣٠٨ – ٣٠٩.

(٢٥) إدوين أيشاور، اليابانيون، مصدر سابق، ص ٣١٠.

(٢٦) إدوين رايشاور، اليابانيون، مصدر سابق، ص ص ٣١٧ – ٣١٨.

(٢٧) إدوين رايشاور، اليابانيونم، مصدر سابق، ص ٣١٨.

(٢٨) إدوين رايشاور، اليابانيون، مصدر سابق، ص ٣١٨ – ٣١٩.

(٢٩) راجع :

- Ian Harris and Others, Long man Guide to living religions,Op. Cit., P. 46.

(30) Winston Davis, fundamentalism in Japan : religious and ,Political, in : fundamentalisms Observed., Vol : 1. Op. Cit., PP. 782 - 813, P. 796.

وانظر أيضا.

- Niels C. Nielsen. Jr., fundamentalism mythos and world religions, Op. Cit., P. 141.

(31) Wiston Davis, fundamentalism in Japan : Religious – and political, Op. Cit., PP. 782 - 813.

وانظر أيضاً :

- Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism mythos and world religions, Op. Cit. P. 142.

(32) Ibid. P. 142.

(33) Winston Davis, fundamentalism in Japan : Religious and political Op. Cit. P. 804.

(34) Niels C. Nielsen , Jr., fundamentalism mythos and world religions, Op. Cit, PP. 141 – 142.

(35) Ibid. P. 142.

(36) Winston Davis , fundamentalism in Japan : Religious and political, Op. Cit., PP. 793 – 796.

(37) Ibid. PP. 793 - 796.

(٣٨) دايساكو إكيد، البوذية الفلسفة الحية، ترجمة وتقديم : محمود منقذ الهاشمى، مركز الإنماء الحضارى، حلب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢. ص ص ٩٢ – ٩٣.

وانظر أيضاً :

- Winston Davis, fundamentalism in Japan, op. Cit. P. 801.

(٣٩) جفرى بارندر (المحرر)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ص ٣٧٢ – ٣٧٣. وانظر أيضاً.

- Niels C. Nielsen, Jr., fundamentalism mythos and world religions, op Cit. P. 142.

(40) Ibid. P..142.

(41) Winston Davies, fundamentalism in Japan, Op. Cit., P. 801.

(42) Niels C. Nielsen, Jr, fundamentalism. Mythos and world religions, Op. Cit., P. 141.

- Winston Davis , fundamentalism in Japan, op. Cit. P. 804.

(43) Niels C. Nelsen, Jr., fundamentalism. Mythos and world religious, op. Cit. P. 142.

(44) Winston Davies, Fundamentalism in Japan, Op. Cit. P. 801.

(٤٥) دايساكو إكيدا، البوذية الفلسفة الحية، مصدر سابق، ص ص ٣٠٢.

وانظر أيضاً :

- Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism. Mythos and world Religions, Op. Cit., P. 143.

(46) Shorin Shoku , Intolerance of Japan, Op. Cit.

وانظر أيضاً :

- Winton Davis, Fundamentalism in Japan, Op. Cit. PP. 801 – 802.

(47) Nieles C. Nielsen, Jr., Fundamentalism mythos and world Religions, Op. Cit., P. 143.

وانظر أيضاً :

- Winston Davis, Fundamentalism in Japan, Op. Cit., P. 802.

(48) Niels C. Nielsen jr., Fundamentalism mythos and world Religions, Op. Cit., P. 143.

وانظر أيضاً :

- Winston Davies, Fundamentalism in Japan, Op. Cit. P. 802.

(49) Ibid. P. 802.

(50) Ibid. P. 802.

(٥١) ميران مشيدلوف، الدين في عالم اليوم، مصدر سابق، ص ص ٣٠ – ٣١.

(52) Tessa J. Bartholomeusz and Chandra R. Desilva (eds), Buddhist fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka, State University of New York Press, New York, 1998. P. 74.

وانظر أيضاً :

- Niels C. Nielsen. Jr., Fundamentalism. Mythos and world Religions. Op. Cit., PP. 137 – 138.

(53) Tessa J. Bartholomeusz and Chandra R. Desilva (eds), Buddhist Fundamentalism and minority Identities in Sri Lanka, Op. Cit., P. 74.

(54) Ibid. P. 187 – 190.

وانظر أيضاً :

- Niels C. Nielsen. Jr., Fundamentalism. Mythos and world Religions, Op. Cit., P. 138.

(55) Danald K. Sweare, fundamentalist movements in the Theravada Buddhism. In: fundamentalisms in Oberved, Vol. 1. Op. Cit., PP. 628 – 690 PP. 636 – 637.

(56) Tessa J. Bartholoimeusz and Chandra R. Desilva (eds), Buddhist fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka, Op. Cit., P. 53.
(57) Donald K. Sweare, Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism, Op. Cit., P. 642.
وانظر أيضاً :
- Niels C. Nielsen, jr., Fundamentalism, mythos and world Religions, Op. Cit., P. 137.
(58) Tessa J. Bartholameusz, and Chandra R. DeSilva (eds), Buddhist fundamentalism and Minority Idlentities in Sri Lanka, Op. Cit., P.74., P. 84. & PP. 142 - 147.
(59) Niels c. Nelsen, Jr., fundamentalism mythos and world religions, Op. Cit., P. 137.
(60) Htt P. : WWW. News, TamilCanadian. Fill : II C : \ Documents and Seittings \ icc 1 \ Buddhist Fundamentalism in Sri Lanka. 16/2/2002.
(61) Htt P: II WWW. news, Tamilcanadain com : \ Tamils voice. Com. Tamil Net. News Room ,, Voice tamils from nythos and East of Sri Lanka.
(62) Niels C. Nielsen, Jr. Fundamentalism, mytos and world Religions Op. Cit. P. 138.
(٦٣) جفرى بارندر (المحرر)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧.
(٦٤) المصدر السابق، ص ٢٥.
(65) Niels C. Nielsen, Jr., Fundamentalism mythos and world Religions, Op. Cit., P. 135.
(66) Ibide., P. 135
(67) Ibide., P. 136
(68) Ibide., P. 136
(69) Ibide., P. 136, 137.
(70) Ibide., P. 137
(71) Ibide., P. 137

الفصل الخامس

الإحياء الكونفوشى فى مجتمعات شرق آسيا
العودة للأصول وأوهام الهوية النقية

أولا – الانبعاث المعاصر للكونفوشية ومواجهة تحديات الحداثة.

ثانيا – صراع الأصولية والحداثة فى كوريا الجنوبية.

أولا : الانبعاث المعاصر للكونفوشية ومواجهة تحديات الحداثة :

فى تقديرى، أن تناول الأصولية الكونفوشية Confucianism بالبحث والتحليل يحقق هدفين مهمين، الأول أنه يمكننا من فهم أبعاد الاتجاه الأصولى الكونفوشي، وعلى نحو ما يتمثل فى دعاوى البحث عن الجذور والعودة إلى الاصول كَهَمّ انسانى يكاد يكون عاماً فى كل المجتمعات الإنسانية التاريخية والمعاصرة، ولا يقتصر فحسب على مجتمعات شرق آسيا. إن مناقشة وتحليل هذا الهَمُ الإنسانى لا يجب أن ينظر إليه على أنه استجابة سيكولوجية مرضية إن جاز لنا استخدام تعبيرات النكوص والارتداد السائدة فى التحليل النفسى الفرويدى، فى مواجهة تحديات الحداثة، وكتعبير عن العجز وقصور التفاعل والمواجهة والاستجابة للتحولات الديناميكية التى يخبرها المجتمع وما يواكبها من تنوع وتعقد الثقافة على نحو متزايد ومتسارع. أن همّ العودة إلى الجذور والبحث عن الأصول، يعبر من وجهة نظر أهل هذه المجتمعات عن نزوع صحى تجاه عمليات التحديث التى باتت، من وجهة نظرهم، تمثل تهديدا غير مسبوق لبقاء واستمرارية وارتقاء النوع الإنسانى. أما الهدف الثانى، فيتمثل فى أن تناول النموذج الأصولى الكونفوشى من شأنه أن يعيننا على فهم أفضل للسمات الروحية التى تنفرد وتتميز بها مجتمعات شرق آسيا وعلى وجه الخصوص تلك السمات التى يمكن أن نخبرها فى خطاب الأصولية الكونفوشية المعاصرة.

وعادة ما ينظر إلى الكونفوشية على أنها نسق من الأخلاق الاجتماعية، وطريقة فى الحياة استمرت طويلا عبر التاريخ الإنسانى. ولم تتطور الكونفوشية عن أساطير دينية، أو عقائد مرتبطة بالأنبياء أو بأشخاص الآباء المؤسسين كما هو حادث فى المسيحية أو البوذية. إن كونفوشيوس الذى ولد عام ٢٥٤٠ قبل الميلاد برغم كونه مؤسس الكونفوشية، إلا أنه عرف بكونه يعبر عن شكره لشعوره بأنه مرسل عظيم جاء يبشر بتقليد عالمى جديد لم يكن متاحا أو ممكنا حتى مع مجئ التقاليد المسيحية التى سادت فى الغرب بعد ميلاد المسيح وإلى القرن السابع عشر الميلادى. لم يعتبر كونفوشيوس نفسه شخصا ملهما إلهاما إلهيا، وإنما كان يعتبر نفسه إنسانا ذا حكمة بشرية توصل إليها من خلال التأمل، وملاحظة أفعال الناس وحركة المجتمع.

وتوصل من ذلك إلى مجموعة من القواعد وجد أن اتباعها من شأنه أن يحقق الكمال الإنساني على المستويين الفردى والاجتماعى.

وتشير الترجمة الحرفية للكونفوشية Confucianism فى اللغة الصينية إلى أنها تقليد عالمى. وهى تتبدى كنسق أو مذهب أخلاقى خالص، وكمجموعة من المبادئ التى تفتقد لأى خلفية أو أساس ميتافيزيقى، ذلك أن كونفوشيوس لم يهتم كثيرا بالتأملات الميتافيزيقية، لأنها بدت من وجهة نظرة غفل ولا نفع لها، ومن ثم غلب على الكونفوشية الطابع العملى الإجرائى وافتقدت لأى تصور عن المستقبل أو أية فكرة عن الخلاص، وصار همها الأول هو السلوك اليومى للبشر فى ذاته، وضرورة أن يكون هذا السلوك قائما على المحبة، والفضيلة، والطاعة، والولاء العائلى واحترام الأبناء لآبائهم، والخير والعفو، وممارسة العدالة من قبل السلطة وخضوعها لحكم القانون، والسلام العالمى، ومن شأن اتباع هذه القواعد والالتزام بها أن تحول دون اللجوء إلى القوى المجاوزة للطبيعة على أن تترك مسألة تصور وجودها والإيمان بها وبقدرتها لكل إنسان على حده وبشكل فردى، ولقدرته على استخدام العقل والحدس أو الإدراك العقلى المباشر والشعور بالغيب [١].

ولدى الكونفوشية نوع من الاستغراق فى العالم الذى يبدو من وجه نظرها نظاماً محكوماً بقوانين صارمة، وعالم الإنسان الفرد ليس إلا نموذجاً مصغراً لهذا العالم، ومن ثم يتعين على كل كونفوشى أن يحيا وفق هذا النظام. الأمر الذى يعنى بالضرورة رفض واستبعاد أى تحرر من قوى الضبط الحاكمة، لأن ذلك التحرر من شأنه الإخلال بتوازن النظام. وعلى الإنسان الرشيد تجنب أى تأثير لعواطفه، وأن يظل دوماً إنساناً منضبطاً وذا كبرياء. ويعنى ذلك أن من واجبه أن يلاحظ بدقة مقتضيات كل موقف، وأن يكون هدفه الرئيسى العيش فى حالة من الانسجام والتناغم مع النظام الاجتماعى القائم موضع الاتفاق العام. ويعنى هذا أن الكونفوشية تقدس النظام القائم للأشياء جميعها الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وترى أن الفرد يكتسب رقيه من تطابقه مع ما هو قائم، والنموذج المثالى للإنسان فى الكونفوشية هو من يتطابق مع العالم كما هو، ليسود التوازن والاستقرار [٢].

وفى سياق علم الأديان المقارن تظل الكونفوشية، فى الحقيقة، ديناً مثيراً للخلاف والجدل. فبينما تؤكد التعاليم الكونفوشية، كما رأينا سلفا، على

الخبرة الحية المعاشة فى ظروف الحياة الإنسانية الدنيوية، فإنها فى الوقت ذاته، تتضمن عاملاً روحيا قوياً وفعالاً يجعلها قادرة على التوجيه الروحى العميق لكثير من القضايا الدينية، كالقلق الإنسانى المطلق، وطريق الخلاص الإنسانى، والإيمان، والتسامى والتجاوز الإنسانى... وكطريقة ومنهج فى الحياة تختلف الكونفوشية عن الهندوسية مثلاً بكل تنوعاتها واختلافاتها. فالكونفوشية فى كل كتب الحكمة الخاصة بها كالأصول الخمسة الأساسية، والكتب الأربعة، أو عَبر مؤسساتها الدينية كمجالس إدارة المعابد وإقامة الطقوس والشعائر ونظم اختيار الكهنة وتدريبهم واختياراتهم... تؤكد الكونفوشية عبر ذلك كله على أهمية الأخلاق والقيم الأسرية واحترام الأسلاف وتبجيلهم، وطاعة الوالدين واحترامهم وتبجيلهم، وتحسين الوجود الفردى، ودعم أسلوب الحياة القائم على النظام وتهذيب النفس، والاهتمام الطاغى بالتناغم والانسجام والتماسك الاجتماعى، والتعاون المثمر، والدعم المتبادل، والصراحة، والرشد العقلى، وضرورة الاهتمام الإيجابي بشؤون العالم وسيادة السلام العالمى. وهذه القيم والقواعد فى مجموعها لا تختلف فى جوهرها عن القيم العليا التى تدعو إليها جميع الأديان، كما أنها فى الوقت ذاته سمات تتسم بها وتعبر عنها رؤى وتصورات مجتمعات شرق آسيا المعاصرة بخصوص رؤيتها للحياة الإنسانية على الصعيدين القومى والعالمى ؛ فعلى مستوى الجماهير فى هذه المجتمعات، ما زالت القيم الأساسية الحاكمة والضابطة ذات هوية كونفوشية بالأساس. كما أن الأغلبية من مثقفى مجتمعات شرق آسيا تعتنق، وبإخلاص وصدق، المثل والأفكار الكونفوشية التى تؤكد على قيمة الإنسان وكونه محور العلاقات الإنسانية ومركزها، وأن الأسرة مؤسسة ضرورية لا غنى عنها فى التطور الإنسانى ويعول المجتمع عليها كثيرا، وأن السياسة والحكم والقيادة يجب أن تحذو حذو الأسرة وتتسم بسماتها، أما الحياة الثقافية للمجتمع فعليها إن تجسد فى جانب منها ماضى المجتمع، وتعبر عنه بكل ما يحمله هذا الماضى من رموز ومعتقدات وثقافة (٣).

وبالنظر إلى هذه القواعد والمبادئ والتصورات الكونفوشية، كان من الطبيعى أن تتسم التوجيهات الدينية والروحية لمجتمعات شرق آسيا المعاصرة والتي تسودها الكونفوشية، أقول تتسم بغلبة الطابع البراجماتى والانتقائى أيضاً. وشاهد على ذلك ما يسود هذه المجتمعات الآن من معتقدات وممارسات

دينية تأسست على الانتقائية والجمع والتأليف والمزج بين الرموز الشنتوية والبوذية على نحو ما هو حادث فى اليابان، وبين الممارسات المسيحية الغربية والكونفوشية فى كوريا الجنوبية، والوصايا والتعاليم الأخلاقية لكل من الكونفوشية والبوذية والتاوية في هونج كونج وسنغافورة. وفى حالات أخرى يتجاوز الأمر مجرد التأليف والمزج والانتقاء إلى حد الانحراف والخلط المتعمد للمعتقدات والرموز والممارسات والتعاليم والوصايا لديانات متنوعة ومتباينة على نحو ما هو حادث فى الأديان الجديدة فى اليابان كديانة تنرى Tenri، والكنيسة الاتحادية فى كوريا الجنوبية، وديانة آى كيوان تاو -I Kuan-Tao فى تايوان. وهذه الديانات تتميز، كما ذكرت، بوضوح النزعة الانتقائية التى ما زالت سارية المفعول وبقوة بالغة فى مجتمعات شرق آسيا المعاصرة (٤).

ويذهب المراقبون للحالة الدينية لهذه المجتمعات إلى إن غلبة الطابع البراجماتى والسمة الانتقائية على تدينها يمكن رده إلى اعتبارين مهمين، الاعتبار الأول إن الطابع البراجماتى مطلوب لأجل تحقيق نتائج مادية ملموسة لهذا التدين، والاعتبار الثانى هو الأمل الذى يسيطر على جماهير المتدينين هناك فى البحث الحقيقي الجاد لأجل تحسين شروط الوجود الإنسانى لتحقيق غايات سامية ونبيلة تتمثل فى التناغم والانسجام والمنفعة المتبادلة بين أهل الأرض جميعهم. ومن وجهة النظر التاريخية تعد هاتين الفكرتين محورتين فى التدين الشعبى الكونفوشى فى العالم الرحب لمجتمعات شرق آسيا (٥).

ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تصاعدت حركة الإحياء الكونفوشى في شرق آسيا كاستجابة ثقافية للمؤثرات والتحديات التى فرضها الغرب على مجتمعات هذه المنطقة. ومن الممكن إن يكون قد تكون تحالف بين الإحياء الكونفوشي والمشاعر والأحاسيس القومية كالشنتوية فى اليابان، والشامانية فى كوريا الجنوبية، والدين الشعبى فى تايوان، ولكن أولاً وقبل كل شىء اتسم الإحياء الكونفوشى منذ نشأته وقتذاك بوجود حالة مزاجية وسيكولوجية تمحورت حول الاشتياق والحنين الرومانسى الجارف للماضي أكثر من كونه يعبر عن وجود خطر يهدد نمط الحياة وطرائق العيش التقليدية فى هذه المجتمعات. وبالنظر إلى هذا التصور يمكن اعتبار المحاولات المتعمدة والمدروسة لتعبئة المصادر الرمزية للكونفوشية، وإحيائها، واستحضارها،

والتعويل عليها فى المواجهة الحاسمة للقضايا والإشكاليات الناجمة عن عمليات تحديث هذه المجتمعات، على إنها ليست عمليات عفوية وردود أفعال ضد التحديث بقدر ما هى فهم نقدى لبعض النتائج غير المقصودة بالقطع، والتى نجمت عن التصنيع، والتحضر، والبيروقراطية والانتشار الواسع النطاق لتأثيرات وسائل الاتصال الجماهيرى. وتظهر الكثير من الوقائع والأحداث الطابع الدينامى للثقافة التى تشكل الأخلاق الكونفوشية محورها الأساسى، ودورها فى دعم وتعزيز التقدم الاقتصادى لمجتمعات شرق آسيا (٦).

وخلال النصف الثانى من القرن العشرين فرضت الكونفوشية نفسها عن خلال الشعور المتزايد فى هذه المنطقة من العالم بأهمية وجود عقيدة ومبادئ إنسانية مشتركة للعالم بأسره، والذى تحول ليصبح قرية عالمية واحدة برغم تنوعه وتباينه الآخذ فى التصاعد. وتجسد هذا الشعور فى تأكيد الكونفوشية المعاصرة على الهوية الثقافية كمقولة عالمية وتجلى ملموس للاهتمام الدينى والأخلاقى للكونفوشية. ولقد كان من شأن الجهد الملموس للشرق آسيويين فى سعيهم الجاد بحثاً عن الجذور والعودة للأصول الثقافية، أن جعل من الكونفوشيين بالغى الحساسية وأكثر انتقاداً لمنظومة الحداثة الغربية بكل مشتملاتها، خاصة فيما يتعلق بالظواهر المواكبة لها والناجمة عنها أيضاً كتبسيط الثقافة إلى حد إفسادها والحط من قدرها، وتشظى المجتمع وتفتته وانقسامه على ذاته، والعزلة البالغة للأفراد الحضريين، وضيق الأفق، والانسحاب من مجال العمل والنشاط العام، والتباهى والاعتزاز البالغ بحيازة الثروة والسلطة. وارتأى الكونفوشيون أن هذه المنظومة تمثل تهديداً لهوياتهم القومية، أكثر من كونها تحمل لهم قيم التسامح، والحوار والتنوع والتعددية، والعقلانية والنزوع العقلى المنفتح (٧).

وتسلم الغالبية العظمى من الكونفوشيين، برغم انتقاداتهم وحساسيتهم للحداثة، بإمكانية تحقيق قيم التحديث الغربية كالعلم، والديمقراطية، والتنمية الاقتصادية فى بلدانهم، ولكنهم خلافاً لدعاة التغريب، يعتقدون، أى الكونفوشيين، بأن مصادرهم التقليدية وأصولهم الثقافية يمكن تكييفها وعلى نحو ملائم لتعزيز ودعم عمليات تحديث مجتمعاتهم. ومن ثم كان على الكونفوشية أن تتكيف مع الرأسمالية فى اليابان وكوريا الجنوبية مثلما تكيفت فى الوقت ذاته مع الاشتراكية فى الصين. ومن ثم لا يتم هجران هذه المصادر التقليدية ونبذها وراء الظهور أو

تجاهلها. لقد كان من شأن تقدم اليابان والصين،ثم ما يعرف بمعجزة كوريا أن يؤدى إلى حدوث انقلاب فى الموقف من الكونفوشية. وعليه فمسلمات الكونفوشية ومصادراتها المعروفة بفاعليتها النفسية والأخلاقية والثقافية يمكن إن تكون قادرة على تفعيل التنمية وإنجاز الوفرة الاقتصادية فى هذه المجتمعات على حد تعبير دعاة العودة للأصول الكونفوشية. وهم يرون وفق هذا الطرح أن الإحياء الحديث والمعاصر للكونفوشية الإنسانية يُعد جانباً مهماً ومتكاملاً مع تحديث مجتمعاتهم. ويذهبون إلى أن هذا الإحياء، وإن كان يثير الكثير من القضايا المألوفة فى الأصوليات الكلاسيكية، كالمسيحية والإسلامية، إلا إن عمليات الإحياء الكونفوشى تنهض كبواعث تدفع إلى تجاوز الأوضاع والتوجهات الروحية والدينية القائمة (٨).

وتشهد مجتمعات شرق آسيا فى الوقت الراهن عمليات إعادة بناء راديكالية لكل أنساقها القيمية الحاكمة، وتأتي هذه العمليات كمحصلة للجهود السابقة لمواجهة ما تمثله التأثيرات الغربية من تحديات لأنساق المعانى والقيم التقليدية المستمرة والحية فى حياة هذه المجتمعات. ومعروف إن قصة تحول حضارة مجتمعات شرق آسيا للحداثة كاستجابة للتحديات الغربية المفروضة عليها هي قصة بالغة التعقيد، وذات مستويات متعددة ولا يمكن الإلمام بها هنا وفى عجالة، ولكن يكفى الإشارة هنا إلي إن نتائج عمليات التغريب فى هذه المجتمعات قد ارتبطت بخيارات متعمدة ومدروسة وبالغة التعقيد والصعوبة، خاصة وأنها جاءت فى سياق التنوير العقلى المتضمن فى القيم الأوروبية منذ الثورة الفرنسية. وكان هذا البعد هو الأكثر وضوحاً فى التراث الثقافى للصفوات المثقفة الحديثة فى شرق آسيا. ولذلك يلاحظ، ولعدة عقود مضت إن الرطانة بشأن الديمقراطية والعقلانية والعلم كانت هى الأكثر تداولاً فى شرق آسيا، وعلى وجه الخصوص بين المثقفين الثوريين فى مجتمعات هذه المنطقة من العالم خلافاً للأصوليين من أبناء جلدتهم (٩).

وفى مقابل ذلك الوافد الغربى الحديث استمرت القيم الكونفوشية حية لقرون طويلة تدافع من أجل بقاء ودوام الأنساق الأخلاقية والقيمية لحياة مجتمعات شرق آسيا، كتلك المرتبطة بالتماسك الأسرى، والانتماء والولاء للجماعة الأولية... وغيرها مما أشرنا إليه سلفاً، ولكن ما يلاحظ إن هذه الأخلاق والقيم الكونفوشية رغم حيويتها، كانت تتم إحالتها دائماً بعيداً عن الأضواء

كشيء مهجور، ولا ينبغي أن يقربه أحد. إنها وأن كانت غير مدانة من قبل دعاة التغريب، إلا أنها كانت ضرورية للغاية لتهذيب وأنسنة الحداثة الوافدة، وأسينتها في الوقت ذاته.

ولا يعني ذلك بالضرورة إن مثقفي هذه المجتمعات على اختلاف هوياتهم قد أصبحوا يحملون فقط أفكار الديمقراطية الغربية ويروجون لها بين جنبات مجتمعاتهم، ولكن التغلغل والغوص في أعماق المركب الثقافي والسيكولوجي للمفكرين والمثقفين في مجتمعات شرق آسيا، يكشف عن أنه ينطوي كذلك على الأنماط التقليدية من التفكير والأخلاق والقيم المنحدرة إليهم من تراثهم الكونفوشي، والذي يعتبرونه حقائق أولية وأساسية وضرورية في المركب البالغ التعقيد من الرموز الإنسانية التي يحملها البشر في هذه المجتمعات. وبعبارة موجزة، فعلى امتداد قرن من الزمان، كانت أجيال المثقفين في مجتمعات شرق آسيا قد أخذت على عاتقها مهمة التعلم من الغرب إلى حد اعتبار ذلك همهم الأساسي، إلا أنه لم يكن الهم النهائي والجوهري الذي شكل تفكيرهم والأنساق القيمية الحاكمة لمجتمعاتهم [١٠].

وتشهد مجتمعات شرق آسيا إحياء كونفوشيا معاصراً، ويحدث هذا الإحياء غالباً بقيادة مفكرين ومثقفين من ذوي الثقافة الرفيعة وغالبا ما يحظى الآن بدعم وتأييد الحكومات المركزية في شرق آسيا. وبينما تبدو عمليات الإحياء الكونفوشي هذه في حدها الأدنى لديها القليل للغاية لتقدمه كحركات جماهيرية، أو كجماعات وتنظيمات سرية قد تنتهج العنف على نحو ما هو حادث في الأصوليات الدينية الأخرى، إلا أنها في حدها الأقصى لديها في المقابل الكثير لتقدمه كأنماط سيكولوجية وثقافية عامة في مجتمعات شرق آسيا، ولتحدد في الوقت ذاته استجابة هذه المجتمعات للتأثيرات الغربية الوافدة. إن مثقفي شرق آسيا ربما يكونوا قد قبلوا وعن قناعة قواعد اللعبة الغربية ؛ إلا أنهم وفي صميم أعماقهم، وفي الجانب غير المنظور من خطابهم ينظرون إلى النظام العالمي الجديد وفي سياق منظومة الحداثة الغربية، على أنه نظام يتسم بالقسوة والوحشية والاستغلال والظلم فضلاً عما يشيعه من حروب وقلاقل واضطرابات [١١].

وبالنظر إلى هذه المواقف يمكن تحديد طبيعة وهوية الإحياء الكونفوشي. فعلى الرغم من أن هذا الإحياء لم يأخذ شكل الجهود المتناسقة، إلا أن عدداً من مفكري مجتمعات شرق آسيا قد انشغلوا بالفعل بمهمة تحديد سمات الكونفوشية

الجديدة، ومنهم على سبيل المثال Tang Junyi من هونج كونج، و Xu Fuguan من تايوان، و lee Sang من كوريا الجنوبية و Okada Takehiko من اليابان، وهؤلاء جميعهم قدموا أعمالاً فكرية عميقة ورصينة تعبر عن التحولات الجوهرية الحادثة فى أنساق الثقافة والشخصية لمجتمعات شرق آسيا. وبالإضافة إلى ذلك يتضمن الإحياء الكونفوشى فى هذه المجتمعات الكثير من الجماعات المنغلقة على ذاتها وشبه المعزولة بأنماطها الخاصة وفهمها المحلى والمحدود للكونفوشية. وتشكل هذه الجماعات الأصولية تحدياً فى مواجهة الكونفوشية الجديدة القادرة من خلال مُفكريها على التحول إلى حركة ثقافية قادرة على التوسع والانتشار (١٢).

ويعتبر غلبة الطابع النقدى هو السمة البارزة والغالبة على حركة الإحياء الكونفوشى المعاصر. فالحركة يدفعها إحساس عميق بالأزمات المجتمعية والعالمية، ويدفعها التوق والقلق الزائد من أجل إعلاء الوجود القومى والتمركز الشديد حول الذات وما يتطلبه من اعتزاز عرقى وإثنى والتأكيد على تميز الهوية الثقافية لمجتمعات شرق آسيا. ويأتى هذا كله فى سياق النقد الحاد للثقافة الغربية الحديثة الوافدة. وإذا كان من المتعذر تجنب المصادر الكلاسيكية للكونفوشية، فإن قادة حركة الإحياء الكونفوشى ليسوا جميعهم سواء فى الاهتمام بقضايا التفسير الحرفى للحقائق والنصوص الكونفوشية. وبالرغم من بعض المحاولات التى سعت إلى تعريف وتحديد الرسالة الكونفوشية الأصلية، فإن الاتجاه العام فى حركة الإحياء الكونفوشى يتسم بالطابع البرجماتى على مستوى الممارسة فى محاولة لجعل الكونفوشية مذهباً وثيق الصلة بالعالم الحديث. ولعل المثال الرائع هنا بيان ١٩٥٨ الشهير بشأن الثقافة الصينية والموقع من قبل مجموعة من المفكرين الصينيين، والذى قصد به عرض تصورهم المشترك فيما يتعلق بالطريق الخاص فى فهم وإدراك الصلة الوثيقة بين التقاليد الكونفوشية للصين من جهة، والعالم الحديث من جهة ثانية، وتقديمهم رؤية دينية للوضع الإنسانى من وجهة نظر الكونفوشي (١٣).

ثانيا : صراع الأصولية والحداثة فى كوريا الجنوبية :

تعد كوريا الجنوبية اليوم أكثر كونفوشية من جيرانها الآخرين من مجتمعات شرق آسيا، وذلك على صعيد التوجهات الثقافية، والبناء الاجتماعى، والأيديولوجيا، واستراتيجيات التطور الاقتصادى. وبالنظر إلى التاريخ الطويل للنخب والسلالات الحاكمة فى شرق آسيا خلال الألفى عام الماضية، يلاحظ إن اختيارات الحكام وطبقة النبلاء والأرستقراطيين كانت تتمحور حول بذل المزيد من الجهود الشاملة والمنظمة لتطوير دولة ذات حضارة تتأسس على المثل والأفكار الكونفوشية. وفى هذا السياق ثمة مظاهر أربعة يجدر الوقوف أمامها وتأملها (١٤) أولها، أن الحكومة المركزية الكورية تعد مسؤولة مسئولية كاملة عن تحسين شروط الوجود الاقتصادى للمجتمع الكورى وتحقيق الاستقرار الاجتماعى، وتوفير تعليم على مستويات عالمية حديثة للشعب الكورى. وثانى هذه المظاهر اعتبار الأسرة الكورية هى نواة و أساس التضامن الاجتماعى الكورى. وثالثا، تتأسس شرعية الحكومة الكورية فى جانب محدود منها على علاقات الملكية الوراثية التى تتجذر وتتأصل بعمق فى نظم الاختيارات التى تفرز القيادات السياسية للمجتمع الكورى.. و أخيرا يتعين على الصفوات الكورية المثقفة أن تعبر وبصدق عن وعى الشعب الكورى وروحه الحقيقية التى تمثل الكونفوشية محورها الأساسى. ولذلك كان من الطبيعى أن تتأسس علاقة وطيدة، داخل المجتمع الكورى اليوم، بين المركزية السياسية، والانتماء العائلى والثقافة الشعبية الكورية، والتى تمثل الكونفوشية محورها الأساسى، وقد وقف المثقفون الكوريون المعاصرون و الأكثر ليبرالية ضد دعوى العودة إلى الأصول والبحث عن الجذور ودعاوى إحياء وبعث وتفعيل المعتقدات المحلية التقليدية والخضوع لها. واعتبروا أن هذه الدعاوى تُعد نوعاً من المناورة الأيديولوجية التى تقوم بها المؤسسات الحكومية والعسكرية الحاكمة فى كوريا لاحتواء الجماهير إلى حد أن إنشاء الأكاديمية الكورية للثقافة المقدسة لم يحظ بقبول ورضا دوائر المثقفين الليبراليين فى كوريا الجنوبية. هذا على الرغم من إن هذه الأكاديمية لعبت دوراً مهماً فى عمليات التدريب والإعداد الأيديولوجى لأعداد كوادر الموظفين الحكوميين من بين الطلاب الكوريين الذين تلقوا تعليمهم وتدريبهم كتنوقراطيين فى الولايات المتحدة الأمريكية (١٥).

ولقد قامت هذه الكوادر بدور بالغ الأهمية فى التطور الاقتصادى لكوريا الجنوبية، إلا أن تأثيرهم على الثقافة المحلية التقليدية كان محدوداً للغاية لأنهم كانوا، وبحكم تكوينهم الأكاديمى والثقافى الغربى، ينظرون إلى تاريخ مجتمعهم، وإلى الفكر والأدب الكلاسيكى الكورى، والفنون الكورية القديمة على أنها شيء متحفى ولا يتجاوز الاهتمام به حدود الاهتمام بالأشياء الأثرية النادرة والقديمة، وفى هذا السياق كانت هذه الصفوات المثقفة ذات التوجهات الليبرالية والغربية، وخاصة أولئك المنحدرين من أصول طبقة النبلاء والأرستقراطية الكورية، والذين من المفترض فيهم أن يكونوا الحراس التقليديين لكل المعايير والقيم والأخلاقيات الكونفوشية، وأن يكونوا الأكثر حرصا على بعثها وإحيائها. إن هذه الصفوات كانت على النقيض من ذلك تماما، فهى تتجاهل، أو تتظاهر بالتجاهل، وتعبر عن سخريتها وتهكمها من المحاولات الدؤوبة التى تقوم بها المؤسسة العسكرية الكورية لإحياء وبعث مشاعر الاعتزاز والفخر بماضى كوريا وتاريخها، كما عبرت هذه الصفوات عن دعمها لاتجاهات التغريب ورفضها لإحياء الكونفوشية [١٦].

وهذه الملاحظات التى ذكرتها بشأن موقف المثقفين الكوريين أصحاب التوجهات الليبرالية ودعاة التغريب من قضية الإحياء الكونفوشى يؤكدها ثلاثة اعتبارات مهمة : الاعتبار الأول، أن أفكار الولاء والانتماء الوطنى الكورى وتبنى المعتقدات المحلية مستمدة بالأساس من المصادر الكونفوشية الضاربة بجذورها فى أعماق التاريخ الكورى والكونفوشى، ومن ثم فمن غير المعقول تصور أن تطرح دعوى إحياء الانتماء الوطنى داخل الثقافة الكورية بعيداً عن الأخلاق الكونفوشية. والاعتبار الثانى، أن أهمية تراث طبقة النبلاء والأرستقراطية الكورية فى ارتباطه بعلاقات القوة والسلطة فى المجتمع الكورى المعاصر واضحة وظاهرة للعيان فى الانتماءات العرقية والمحلية، وعلاقات المصاهرة والاختيار للزواج، وشبكة العلاقات الإنسانية داخل المجتمع الكورى، وهى تقوم بدورها فى صياغة الأوضاع والمكانات الاجتماعية. ويتعلق الاعتبار الثالث، بذلك الانشطار بين المؤسسة العسكرية والصفوة المثقفة داخل المجتمع الكورى المواقف المتباينة لرجال الأعمال والأكاديميين ووسائل الإعلام بشان المشاركة فى الجهد القومى لإنجاز الغايات الاقتصادية للمجتمع، هذا الانشطار، وتلك المواقف المتباينة يعد سمة مميزة للمزاج الثقافى الكورى والروح الكورية

العامة، وهاتان بدورهما يتسمان بهيمنة وغلبة الإيمان الكونفوشى عليهما، فضلاً عن الاعتقاد الجازم بقوة تأثير وفعالية الأخلاق الكونفوشية فى التربية والثقافية الكورية (١٧).

* * * * * * *
* * * * *

إشارات ومراجع الفصل الخامس

1- Tu Wei- Ming, the Search for roots in Industrial East Asia : The case of Confucian Revival, in Fundamentalisms Observed, Op. Cit., Vol.1 Chapter 13, PP. 740 – 781. P. 743.

وانظر أيضاً :

.- حسين على أحمد، قاموس المذاهب والأديان، مصدر سابق، ص ص ١٧٠-١٧٢

(٢) على ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص ص ٦٣٦ – ٦٣٨.

3- Tu Wei - Ming, Rise of East Asia the Role of Confucian values, Copenhagen Papers in East and Southeast Asian Studies, No. 4 University of Copenhagen, Center for East and Southeast Asian Studies 1989. pp. 81 –97.

4- Tu Wei - Ming, the Search for roots in Industrial East Asia : The cars of Confucian revival, Op. Cit., P. 743.

5- Ibide., P. 740.

6- Ibide., P. 741.

7- Ibide., P. 746.

8- Ibide., P. 746.

9- Ibide., P. 746.

10- Ibide., P. 747.

11- Ibide., P. 747.

12- Ibide., P. 749.

13- Ibide., P. 773.

14- Ibide., P. 773 – 774.

وانظر أيضاً :

– عبد العزيز حمدى، التجربة الصينية، دراسة أبعادها الأيديولوجية والتاريخية والاقتصادية، أم القرى للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

15- Tu wei – Ming, the Search for roots in Industrial East Asia : The case of Confucian Revival, Op., Cit., PP. 760 – 761.

16- Ibide., P. 759.

17- Ibide., P. 760

الفصل السادس

الحركات الأصولية الدينية المعاصرة
جدل التنوع والصراع والوحدة

أشرنا فى مطلع الدراسة إلى أن صعود الحركات الأصولية الدينية واحتلالها صدارة المشهد التاريخي المعاصر بوصفها بديلاً عن الأيديولوجيات والحركات العلمانية القومية والليبرالية والاشتراكية ؛ يُعد ظاهرة كوكبية شملت أرجاء المعمورة كلها على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين ومطلع القرن الحادى والعشرين. والظاهرة فى مُجملها تتسم بالعمومية والخصوصية فى آن واحد. فهى لا تخص ديناً بعينه، ولا تقتصر على مجتمع دون غيره، وكان من شأن هذه الدراسة تبيان أن الأصوليات اليهودية والمسيحية، والإسلامية ليست هى بالقطع الأصوليات الوحيدة فى عالم اليوم. وإنما ثمة أصوليات دينية أخرى فى أديان غير هذه الأديان الثلاثة. فإذا كانت هناك حركات وجماعات أصولية إسلامية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وفى جنوب وغرب آسيا، وحركات وجماعات أصولية مسيحية فى الشرق الأوسط، وأوربا، والأمريكتين، وحركات وجماعات أصولية يهودية فى إسرائيل وفى الشتات اليهودى المعاصر، فإن هناك أصولية بوذية فى سريلانكا وتايلاند، وبورما، واليابان، والأصوليتين الهندوسية والسيخية فى شبه القارة الهندية، والأصولية الكونفوشية فى الصين وكوريا الجنوبية.

نحن إذن، وكما ذكرت سلفاً، بصدد ظاهرة كوكبية زادت حدتها خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين ومطلع الألفية الميلادية الثالثة، إلا أن هذه الظاهرة ليست ظاهرة آنية، وإنما ظاهرة تاريخية شائعة يتكرر حدوثها فى كل الأديان والمجتمعات الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وإن اختلفت أسبابها، وتباينت مظاهرها وتجلياتها وآثارها تبعاً لاختلاف درجة تطور المجتمعات وتباين أنظمتها الاجتماعية الاقتصادية، ووفقا لتشكل الدين ذاته داخل كل ثقافة على حده.

وكانت مهمة هذه الدراسة تقديم وصف وتأويل سوسيولوجى لأشكال التجدد والإنبعاث الأصولى فى الأديان التى توصف بأنها غير سماوية خلال الفترة التى حددناها سلفاً. وإذا ما قمنا بإجراء مقابلة منهجية بين الأشكال والصيغ، والخطابات، والممارسات، المتنوعة للحركات الأصولية التى عرضنا لها فى هذه الدراسة من جهة، والحركات الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلامية التى أتيح لنا بحث بعضها ومتابعة مظاهرها وتجلياتها (*) ؛ فإننا يمكن أن نقرر أن ثمة وجوه شبه مذهلة بين الحركات الأصولية الدينية على

تنوعها وتباينها. وتتجلى وجوه الشبه هذه فى ظروف النشأة والتكوين، والبنيات التنظيمية، والبيئات الاجتماعية لأعضاء الحركات، والمواجهات المتبادلة بين الحركات وبعضها البعض، وبينها وبين نظم الحكم فى مجتمعاتها، وإن كانت وجوه الشبه هذه لا تنفى بحال خصوصية كل حركة من هذه الحركات.

ومن الممكن اعتماداً على رصد مظاهر تجليات الحركات الأصولية الدينية المعاصرة على صعيدى الفكر والممارسة، ومن خلال ما قدمته من مصادر مكتوبة تحمل تصوراتها ومشروعاتها لإعادة صياغة العالم، وما أقدمت عليه من ممارسات مؤكدة ؛ أقول من الممكن اعتماداً على هذا الرصد أن نقدم تصوراً يكشف عن الوحدة الكامنة التى تجمع بين الحركات الأصولية الدينية المعاصرة برغم تعددها وتنوعها وتباينها الظاهر. إذ تكاد هذه الأصوليات، وكما أشرت قبلا، تشكل وحدة واحدة من حيث رؤيتها الكونية، وفهما الخاص للعالم، وما تصدره من أحكام على التطبيقات التكنولوجية المعاصرة، ورأيها فى المجتمع والأسرة والعلاقة بين أفراد المجتمع، والقانون والدستور الحاكم، والاقتصاد، وأساليب الدعوة والتبشير، وضرورة السيطرة على التعليم والإعلام وتأسيس مدارس ومعاهد وجامعات ومؤسسات إعلامية أصولية، وتصوراتها عن الدولة ووظائفها، ورفض القسمة الثنائية بين العالمين العام والخاص، وفى تجهيل الواقع الراهن، والدعوة إلى الحاكمية الإلهية وتطبيق قوانين الله، ووجوب العنف وتبريره لإعادة تشكيل العالم وفق تصوراتها الأصولية الدينية.

وفى تقديرى أن الوحدة الكامنة بين الحركات الأصولية الدينية المتباينة تتبدى لنا إجمالاً فى اعتماد هذه الحركات للنصوص الدينية وسلطة الأسلاف وما خلفوه من تراث، وبحيث يكون ذلك كله مصدر الإلهام الأول فى صياغة مشروعاتها بغية إعادة بناء العالم وتنظيمه، وهو ما سنفصله فيما بعد، إلا أننا سنجد أن هذه المشروعات الأصولية لإعادة صياغة العالم، بالرغم من وحدة أصولها وجذورها، تفترق وتتباين فيما بينها لتصل إلى حد الإقصاء والتناحر، فهى تحمل فى طياتها صراعات لا هوادة فيها، لا تقبل تسوية ولا توافق على حلول وسيطة، ولا ترتضى التعايش على أساس قبول الحق فى الاختلاف والتصالح معه، وإنما تسعى إلى اجتثاث الاختلاف وتعلن وبلا تردد حروب الإبادة اللاهوتية المقدسة ضد الأغيار من اتباع الأصوليات الدينية المخالفة. وهى حروب قد تنشب باسم نفس الإله الواحد القهار، إلا أنها ليست دفاعاً عن

ربّ أو انتصار لإله، وإنما هى حروب أهدافها دنيوية أرضية بالأساس يتوهم أصحابها، أو هكذا يزعمون، أنهم المدافعون عن حقوق الإله.

ولنشرع الآن فى تبيان المهمة المطروحة فى هذا الفصل وهى الكشف عن وحدة الأصوليات الدينية المعاصرة وصراعاتها المدمرة فى آن معا، وهذا التأويل يأتى متمماً لما قدمناه فى فصول هذه الدارسة.

أولا : يكشف تحليل الحركات الأصولية الدينية السياسية على تنوعها واختلافها، إن الأساس لدى هذه الحركات هو دعوتها إلى معالجة القضايا المعاصرة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية...، عبر سفر تراجعى نكوصى فى التاريخ من خلال الدعوة للعودة، بحسب إدعاء هذه الحركات، إلى الماضى وإلى أصول الإيمان والاعتقاد وتتبع خطوات الأسلاف ومحاكاتهم فيما خلفوه من تراث، بغرض تنظيم حياة البشر المعاصرين بتعدد أوجهها ومستوياتها وفقاً لهذه الأصول ولتفسيراتها الحرفية النصية، وما جاء فى المدونات التى انحدرت للبشر المعاصرين من لدّن أسلافهم. وحتى يكون للخلف ما كان للسلف من مجد ورخاء وبأس وسلطان، فإن عليهم التمسك الحرفى بالنصوص الواردة فى هذه المدونات والاستئناس بها واستلهامها وتطبيقها على واقعهم الراهن بشكل شامل وتام، وبغض النظر عن مستجدات وضرورات هذا الواقع.

ولكن بما أنه ليس فى وسعنا أن نعود إلى الماضى، وبما أن الدعوة للعودة عبر الزمان هى بالقطع مستحيلة، بل ساذجة ومثيرة للسخرية أحياناً، فإن هذه الدعوة للعودة لا تعدو أن تكون محض أوهام. لذلك يتعين علينا البحث عن المصالح الكامنة وراء دعاوى إخضاع الحاضر وتطويعه، للمرجعيات النصية وللقراءات الحرفية والإطلاقية لها، ليس فى مجال الأديان، وإنما فى مجمل الشروط المادية الموضوعية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، التى تفجرت فى سياقها هذه الدعاوى، وكذا محاولة الكشف عن هوية القوى الاجتماعية والسياسية التى تعبر عن مصالحها من خلالها.

الأصوليات الدينية التى عرضنا لها فى هذه الدراسة، وعلى نحو ما بينته دراسات أخرى عديدة، تتخلق فى أرحام الأزمات الهيكلية لمجتمعاتها وتولد، وتنمو مع تفاقم هذه الأزمات وازدياد حدة آثارها المواكبة لها والناجمة عنها، كما تكون فى الوقت ذاته عرضاً دالاً على الأزمات، وتكاد تكون هذه العلاقة بين الأزمات المجتمعية بأبعادها الداخلية والخارجية وآثارها من ناحية، والاستجابات

الأصولية الدينية والقومية أيضاً، أن تأخذ نمطاً علّياً دورياً دائم التكرار والحدوث في المجتمعات الإنسانية التاريخية والمعاصرة. ونحن ندلل على هذا الارتباط العلّي بالإشارة إلى السياق البنائي العام لتصاعد المد الأصولي الديني في العقائد الموسومة بكونها غير سماوية في مجتمعات جنوب، وشرق، وجنوب شرق آسيا، وتصاعد المد الأصولي المسيحي في المجتمع الأمريكي، وتصاعد المد الأصولي الإسلامي في المجتمعات العربية بعامة والمجتمع المصري على وجه الخصوص، وذلك في عقدي الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، وعلى امتداد العقود الثلاثة الأخيرة من القرن ذاته.

إن عالم الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين هو زمن الكساد العالمي الأعظم (١٩٢٩ – ١٩٣٤)، والأزمة الشاملة في صلب النموذج الرأسمالي للنمو بكل تشكيلاته المركزية والطرفية معاً. وهو زمن التوتر الدولي بسبب بزوغ وتصاعد الفاشية والنازية، ثم تفجر الحرب العالمية الثانية وما واكب ذلك كله ونجم عنه من بطالة وركود وتضخم واتساع نطاق السخط والإحباط الاجتماعي والنفسي. ذلك الزمن هو زمن ميلاد حركة كهنة الدولة الأصولية الهندوسية، وأصولية البوذية في ظل الدولة – الأسرة المتسلطة والقومية المتطرفة التي يمثل الامبراطور المقدس أباها في اليابان، والأصولية السيخية. وهو زمن ميلاد اليمين الراد يكالي أحد أهم التعبيرات السياسية للأصولية المسيحية السياسية في المجتمع الأمريكي، وهو أيضا زمن ميلاد جماعة الأخوان المسلمين في مصر (١٩٢٩)، وتناميها لتشكل فيما بعد الجذر الرئيسي للحركات الأصولية الإسلامية السياسية المعاصرة بتياراتها وتنظيماتها كافة، وهو زمن ولادة حزب الكتائب المسيحي اللبناني (١٩٣٦) في العالم العربي.

وعالم العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين هو أيضا عالم الأزمة البنيوية العميقة التي تضرب بشدة وعنف المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وأطرافها المحيطية، والتي تجد تعبيراتها في انخفاض معدلات النمو الاقتصادي وزيادة البطالة بنسب متفاوتة، وارتفاع معدلات التضخم، وتدهور مستويات المعيشة لقطاعات كبيرة من السكان. وما واكب الأزمة وتخمض عنها من تزايد لحدة العنف وبزوغ وإحياء للجماعات الفاشية الجديدة، وارتفاع معدلات الجريمة بأنواعها، وإدمان المخدرات وانتشارها، وتفجر الصراعات والنزاعات الدينية والطائفية والأثنية، هذا فضلا عن تضاؤل الأمل في البديل الاشتراكي بعد النهايات المأساوية

للنظم الشيوعية. ولقد ولدت التناقضات التى حفلت بها الكثير من هذه المجتمعات إحساسا بالعجز واليأس، والضياع والاغتراب، كما خلفت لدى قطاعات واسعة من السكان حالة من الاكتئاب الجماعى دفعتها للبحث عن مبررات روحية لوجودها، ووجدت فى الدين والمنظمات الدينية الملجأ والملاذ (١).

إن ما يتكشف لنا من متابعة ورصد الحركات الأصولية الدينية على تنوعها وتباينها، فكراً وممارسة، أننا بصدد موقف اجتماعى وسياسى مصحوب بحالة مكثفة من التعبئة السياسية والفكرية بأسم الدين، كما أننا فى الوقت ذاته نواجه حركات اجتماعية سياسية ذات شكل دينى، لها جذورها الاجتماعية الضاربة فى أعماق تناقضات مجتمعاتها وصراعاتها، وهى بدورها تحدد تداعياتها السياسية. وهذه الحركات تطرح بدائلها ومشروعاتها الاقتصادية الاجتماعية والسياسية لتغيير المجتمع، وتسعى لإكساب هذه المشروعات والبدائل طابعا دينيا يضفى عليها القداسة والمشروعية بدعوتها لإعادة بناء مجتمعاتها استناداً إلى ما أقرته مبادئ الأديان وتعاليمها، وبحيث يصبح الدين هو الإطار والشكل الأيديولوجى الذى تتسلح به فى إدارة صراعاتها السياسية والاجتماعية على كافة المستويات. وتطمح هذه الحركات الأصولية الدينية، كغيرها من القوى الاجتماعية المتصارعة، فى الاستيلاء على سلطة الدولة أو حتى ممارسة الضغوط عليها، لإحداث تحول جذرى للمجتمع بتشغيل مشروعاتها وبالتجسيد الواقعى لبدائلها. وفى هذا السياق تجابه الأديان جميعها وعلى تنوعها وتباينها ووضعية مؤسساتها، جدلية الاستغلال والتوظيف المتناقض فى الصراع السياسى والاجتماعى، فتقوم كآليات للضبط والقمع والسيطرة، كما تكون أداة للمصالحة مع الواقع وقبوله على ما هو عليه، كما تكون أيضا آليات للتحريض والتمرد، وإعلان الثورة لقلب الواقع وتغييره باسم الدين.

وفى تقديرى، تكون دعاوى الأصولية مرهونة بالمصالح الاقتصادية والسياسية على المستويات المحلية والإقليمية والدولية – وصراع الأصوليات الدينية ليس صراعاً دينياً ثقافياً فحسب، ذلك أن المتغيرات الدينية والثقافية هى أغطية للرأس ولا يمكنها بحال أن تحجب حقيقة الأوضاع المادية لدعاة العودة إلى الأصول. كل ما هنالك أن خطاب الأصوليات الدينية لا يصرح مباشرة بأهدافه ومصالحه الحقيقية عند تعبئة الجماهير وتنظيمها وتحريكها فى اتجاه العنف والعدوان والحرب. فالخطاب الأصولى يستوحى عباراته من معاجم

الأخلاق والدين أو العرف، أو غيرها من مكونات الثقافة الروحية، ويروج للمزاعم التى تجعل من الحاضر القائم انحرافاً وتدهوراً عن الأصل القديم، والنموذج الأول الذى يمثل فى نظر الأصوليين عصراً ذهبياً ينبغى استعادته خالصاً من كل شائبة. وفى غمرة انشغال الأصوليين بمهمة التنقيب عن الماضى البعيد وعصرهم الذهبى، يتركون مهمة قيادة العالم لمن يملكونه فعلاً، ومقدمين لهم العون السخى لضرب مخاليفهم من مواطنيهم، أو بشغلهم فى معارك حول قضايا منقضية لا طائل ورائها.

ومن شأن اشتعال الصدام والصراع الأصولى الدينى أن يقدم خريطة جديدة لإدارة الأزمات التى تنتج عن عوامل الصراع الحقيقة، ويضع جدول أعمال تتغير فيه مواقع الأولويات للأوضاع الاقتصادية والسياسية، الأمر الذى يدفع بالضرورة إلى حفر قنوات وعى جديدة هى بالقطع زائفة لأنها تصرف الانتباه عما يجرى فى الواقع العالمى، وبحيث يتم تحريك الأطراف المختلفة بكفاءة واقتدار لخدمة مصالح بعينها بعيدة عن مصالح أوسع فئات الجماهير، سواء فى شرق العالم أو غربه، وأحداث الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ واستقراء ما تلاها من وقائع تشير إلى أن الأصولية الدينية تحولت بالفعل إلى عامل أيديولوجى فعال فى السياسة العالمية إلى الحد الذى باتت تحمل معه خطر تهديد العالم بالفناء (٢).

وعليه فاللغة الدينية التى تصطنعها الحركات الأصولية على تنوعها، واعتمادها مطلق الدين وصحيح الإيمان فى الحكم على المجتمعات والدول والنظم والأفراد بكونهم مؤمنين أو كفرة،وكذلك فىوصفها وتقييمها للسياسات والممارسات، هو فى تقديرى حجب للمصالح المادية الحقيقية، وطمس لحقائق الصراع الاجتماعى السياسى الذى يخوضه أعضاء الحركات الأصولية بحسبانهم عناصر فاعلة تنتمى إلى تكوينات اجتماعية طبقية بعينها داخل مجتمعاتهم على تباين مستويات تطورها الاقتصادى الاجتماعى. فالحركات الأصولية الدينية السياسية، وإن ربطت اسمها بالدين، واستلهمت تصوراتها منه، واحتمت بتشريعاته فى مواجة واقع مجتمعاتها ؛ فإنها لا يمكنها أن تتحرر من انتمائها إلى تناقضات هذا الواقع. فهى فى تقديرى، جماعات سياسية تطمح لاقتناص سلطة الدولة كغيرها من القوى السياسية الأخرى لتسخيرها فى تشغيل مشروعاتها المجتمعية التى تترجم رؤيتها ومصالحها المادية المباشرة. وهى

تناضل فى سبيل ذلك عبر أشكال عديدة، إلا أنها فى نضالها تعتمد الدين والوعى الدينى لتحقيق أهدافها. وبناء على هذا التحليل المتقدم فإن معركة الحركات الأصولية الدينية السياسية مع مجتمعاتها ونظم الحكم، والقوى السياسية المناهضة ؛ هى معركة ذات مفردات اجتماعية وسياسية واقتصادية وكل ما هنالك دفع الحركات الأصولية للدين ليصبح بؤرة الصراع السياسى الاجتماعى ومحوره، وكعامل ذى فاعلية بالغة فى عمليات تأسيس القواعد الاجتماعية والتعبئة والحشد، والتحريك السياسى، وإكساب مشروعاتها وممارساتها هوية دينية تضفى عليها المشروعية والقداسة لتبرير هذه المشروعات وتسويغ قبولها.

ثانيا : يتضح من فحص الأيديولوجيات التى تحملها الحركات الأصولية الدينية السياسية وتروج لها، عن أنها تتمحور حول مبدأين أساسين هما الحاكمية والجاهلية، فكل حركة أصولية تزعم أن دينها الخاص، سماوياً كان أم غير ذلك، يتفرد من بين الأديان الأخرى بكونه ديناً ودنيا، عقيدة وشريعة حاكمة، ديناً ودولة تقوم على سلطان الإله. ومن الممكن تعقب هذا الزعم لدى كل الحركات الأصولية الدينة السياسية على تنوعها واختلافها، بل إن هذا الإدعاء نجده يشيع بدرجة ملحوظة بين اتباع الأديان جميعها، وليس حكراً على اتباع دين معين دون غيرهم، حتى ولو لم ينخرط الأتباع فى سياق حركات أصولية دينية منظمة. فكل الأديان تذهب عبر معتنقيها ومفسريها أنها مشرعة للقوانين التى تمس وعلى نحو شمولى الحياة الشخصية والعامة للأتباع، ومن ثم لا فصل بين العام والخاص فى مجالات حياة الناس، فالأديان لها رأى فى كل الأحداث الجارية على تنوعها، وفى التوجهات السياسية والاجتماعية للأتباع وهى تملك كل الصلاحيات لتحليل أو تحريم تصرفاتهم الاجتماعية وأمور معاشهم.

أما دعوى الجاهلية التى تشيع فى أيديولوجيا الحركات الأصولية الدينية السياسية على تعددها وتباينها، فيتم التعبير عنها من خلال رفضها لمنظومة الحداثة إجمالاً. إذ ترى هذه الحركات فى الحداثة نوعا من المرض الشاذ المدمر، والانحراف عن الطريق السوى، والانفصام النكد بين حياة البشر ومنهج الله. فالحداثة تتأسس على النسبية والزمنية والتحول الدائم والمستمر، والقراءة النقدية للواقع والتساؤل والشك، وقبل كل ذلك انعتاق العقل الإنسانى من سلطة الإيمان الدينى والخضوع والإذعان لسلطة الأسلاف، فلا يكون على العقل من سلطان إلا سلطان العقل ذاته. والأصوليات الدينية ترى أن هذا الانعتاق والتحرر

هو العلة الأولى لكافة الشرور والآثام التى تعصف بحياة البشر الآن. ويتصور الأصوليون، على تنوعهم، أن كلا من الرأسمالية الغربية والاشتراكية يشكلان معسكر الجهل. فالجاهلية وضع وحالة توجد طالما توافر أهم شرط لها وهو البعد عن قوانين الله وسيادة قوانين البشر، ومن ثم يتعين إزالتهما، والجاهلية هى عصر النهضة، والإصلاح الدينى، والتنوير. وواجب الأصوليين هو القضاء على كل هذه الظواهر الإنسانية بالحروب الدينية.

يتلخص التحديد الدقيق للحداثة فى ثلاث قضايا محورية، الأولى هو التنوير وشعاره أن لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته، والثانية هى نظريات العقد الاجتماعى التى قررت أن المجتمع الإنسانى ليس من صنع الإله، وإنما من صنع البشر أنفسهم، الأمر الذى تسقط معه كل دعاوى الحق أو التفويض الإلهى فى الحكم والخلافة. والقضية الثالثة هى الثورة العلمية والتكنولوجية، والتى كان من آثارها إحداث تغييرات جوهرية فى علاقة الإنسان بالكون. وجملة هذه القضايا يمكن التعبير عنها بلفظه مكثفة جامعة هى العلمانية.

ويذهب الأصوليون إلى أن أديانهم ترفض العلمانية كمعتقد وأسلوب للحياة، فالعلمانية تعنى وببساطة شديدة النظر فى أمور البشر كافة وعلى كل مستويات وجودهم من خلال ما هو نسبى وإنسانى، وليس من خلال ما هو إلهى ومطلق. إلى حد إخراج الحياة الإنسانية وأغراضها وسبل ممارساتها من دائرة العناية الإلهية ليسود تصور للعالم خال من كل ما هو مقدس ومجاوز للطبيعة، وفقدان الأفكار والممارسات الدينية أهميتها وفاعليتها على المستوى الشامل للحياة الاجتماعية إلى حد انفصال الدين تماما عن النظم الخاصة بالدولة والمجتمع، وانحساره وانسحابه إلى العالم الخاص، فلا يكون له من سلطان إلا على تابعية كأفراد فحسب، وليس له من سلطان على أى قسم آخر فى الدولة والمجتمع. والأديان فى رأى الأصوليين على الضد من العلمانية، فالأصوليون داخل كل دين يرون أن دينهم لا يفصل بين العقيدة وتنظيم المجتمع فى السياسة والاجتماع والاقتصاد... فكل شىء منصوص عليه فى كتبهم المقدسة، كل حقائق الحياة، وكل ما يحتاجه البشر من قيم وأفكار وشرائع وقوانين ونظم ومؤسسات ومعاملات ؛ موجودة فى نصوص كتبهم المقدسة. والدين لديهم مشروع يقوم على وحدة مبدأى الدين والدنيا، وأن الدولة والمجتمع معا يقعان تحت سلطان الإله، ولا يمكن بحال فصل الله عن الحكومة.

وتؤكد كل حركة أصولية على اعتبار أن دينها وحده هو منهج الحياة الكفيل بإعادة توجيه مجتمعها وأمتها وإعادة الاعتبار إليهم على الصعيدين الإقليمي والدولي. فالدين، في رأى كل حركة أصولية، منظومة كاملة تجيب على الأسئلة الصادرة عن الأفراد والمجتمعات المعاصرة، والدين يتضمن، حسب تصورها، بدائل لكل المنظومات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية...، السائدة والحاكمة والموصوفة بكونها بدائل غير دينية. وعليه يطعن الأصوليون في شرعية الحضارة الحديثة برمتها لكونها حضارة مارقة وخارجة على سلطان الإله.

وإذا كانت أهم سمة تميز العلمانية هي التفكير في أمور البشر ومعالجتها من خلال ما هو إنساني ونسبي، وليس من خلال ما هو إلهي ومطلق. ومن ثم تفضي العلمانية بهذا المعنى إلى التعددية وإلى رؤية البشر لقيم متنوعة ومتعددة، لذلك تعلن الأصوليات الدينية أنها ضد العقلانية، وضد النظريات العلمية، وضد التنوير، وضد التعددية والتنوع.

تقف الأصوليات الدينية في مواجهة العقلانية كنمط للتفكير وكأسلوب حياة، وذلك برفضها، بداية، إعمال العقل في النصوص الدينية واستبعاد أي تأويل تاريخي لهذه النصوص يمكن أن ينفي عنها طابع القداسة، ولذلك تكتفي بالتفسير الحرفي للنصوص. وهذه النصوص الدينية في عرف الأصوليين مرجع أساسي وسند مطلق ونهائي يحتوى كل الحقائق الخالدة والحية أبداً والصالحة لكل زمان ومكان. والنصوص الدينية تمامية مكتفية ذاتيا، وتحوى إجابات على كل الأسئلة الحاضرة والمستقبلية. ولذاك يجب التمسك بها والإصرار عليها والسعي إلى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل، بغض النظر عن كل المستجدات والضرورات الحادثة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة...، فالواقع الراهن، يرى الأصوليون، يجب تطويعه و إخضاعه للمرجعية العليا أو "النصوص الدينية، وأى انحراف عن هذه النصوص مرفوض، لأنها مصاغة صياغة مطلقة وصادقة في آيات ثابتة ليست إلا تعبيرا عن إرادة الله ومشيئته. والحاصل أن النصوص الدينية، تصبح في نهاية الأمر، المعيار والحكم لكل سلوك البشر في مختلف دروب الحياة ومجالاتها المتنوعة.

ولذلك ارتأت الأصوليات الدينية أن نقد التراث والتأويل العقلي والتاريخي للنصوص الدينية مرادف في جوهره للإلحاد. ولكي يتم تجنب الإلحاد

يلزم انتفاء النقد، وانتفاء النقد يقتضى إلغاء التنوير، ذلك لأن النقد العقلى من شأنه الكشف عن جذور الأوهام، ومهمة التنوير هى اجتثاث هذه الجذور. وبالتالى فإن رفض الأصوليون لأعمال العقل يعنى بالضرورة رفض النقد، ومن ثم رفض التنوير. لذلك تقف الأصوليات الدينية ضد التنوير، لأنه فى تطوره أوجد الفصام النكد، على حد تعبير سيد قطب، بين التصورات الدينية ونظام حياة البشر. ومن ثم فليس غريباً أن الأصوليات الدينية على تعددها تتأسس على رفض التنوير الذى تسبب فى انتهاك حرمة المقدسات الدينية وجاء ببدائل إنسانية مباينة لما كانت تطرحه الأديان، وهى بدائل فكرية عقلانية فى حدها الأدنى. وليبرالية واشتراكية فى حدها الأقصى، وهذا الهجوم الأصولى على التنوير مردود إلى أن التنوير كان كاشفا لوهم الاعتقاد الأصولى الدينى فى حيازة الحقيقة المطلقة وهذا الوهم يشكل محور كل معتقد أصولى دينى، هذا فضلا عن أن التنوير، وكما يراه هابرمس J.Habermas تأسس على الحرية الفردية المسؤولة والفعالة، وعلى الحق فى نقد كل السلطات القائمة الزمانية والدينية، وتقرير استقلالية العقل الإنسانى، وتقرير أن الإنسان يمكنه أن يعى ذاته بشكل مستقل تماما عن الدين (٣).

وتأخذ الأصولية أيضا موقفاً مضاداً من التأثيرات العلمية ؛ فهى ترفض تقدم علوم الطبيعة والجيولوجيا والبيولوجيا والهندسة الوراثية...، لأن تقدم هذه العلوم يهدد فى رأيها قصص الخلق الواردة فى الكتب والأسفار المقدسة إلى حد تقرير بطلان هذه القصص. ولذلك تعتبر الأصوليات الدينية هذه العلوم علوما باطلة لأنها تشكك فى قصة الخلق الإلهى إجمالاً.

والأصولية الدينية على الضد من التعددية، فهى لا تتصالح بأية درجة مع التنوع والاختلاف، فهو فى عرفها شر لابد منه اجتثاثه بشتى الصور وبأى ثمن، وهى تأمل فى إجبار جميع البشر على الإذعان لتصور واحد مطلق هو تصورها هى. ونظام الطاعة داخل الحركات الأصولية لا يقبل الجدل والنقد باعتبارهما موسومين باحتمالات الخطيئة والقصور بل الإلحاد والكفر أحيانا لدى حركات أصولية بعينها، خاصة فى الديانات التوحيدية الثلاث. ويتأسيس على نفى الأصوليين الدينيين للتعددية تجريمهم للديمقراطية ورفضهم لها كفلسفة ومنهج بشرى فى الحكم إلى حد اعتبارها نظاماً كفرياً كما يقرر فريق من الأصوليين المسلمين. لذلك نجد أن المشروع الأصولى للدولة والمجتمع فى الأصوليات

الدينية المعاصرة يخلو من الإشارة إلى أية مؤسسات أو تنظيمات مستقلة ذاتيا عن الدولة الدينية الأصولية من جهة، والمجتمع المدنى من جهة أخرى، وهو مشروع لا يعترف بأية استقلالية ذاتية لأفراد المجتمع المدنى حيال الدولة الأصولية.

والأصوليات الدينية ضد الليبرالية، لأن الليبرالية فى حدها الأدنى تتسامح وتقبل حق الاختلاف، ومن ثم فهى تفسح المجال لرؤى بشرية متنوعة ومتباينة وفى سياق من المساواة القانونية التى تتيح إمكانات متكافئة أمام كل أشكال التعبير بما فيها التعبير عن الإيمان الدينى والاعتقاد والهوية الذاتية. ويرى الأصوليون أن المنحى الليبرالى ينطوى على إمكانية إشاعة الفوضى والإرباك والانحراف. فمعنى أن يقبل المرء وجود صياغات متنوعة ومتعددة للدين والهوية ؛ فإن هذه الصيغة تعد فضاضة ومخادعة وتنتهى إلى إقرار النسبية، وهذا المفهوم يعنى انتفاء الحقيقة المطلقة التى تشكل جوهر الاعتقاد الأصولى. لكل ذلك يرتعد الأصوليون رعباً من مفهومى النسبية والتعددية خوفاً من امتداد هذين المفهومين ليشملا وجود الإله ذاته، والقيم والفضائل والأخلاق الدينية والانتماء الأسرى، وغيرها من القضايا التى تتصل بها (٤).

ولننظر الآن إلى ما يمكن أن تؤدى إليه مثل هذه الرؤى فى الممارسة، وحال الالتزام بها فى التطبيق العملى.

يتضح لنا أن هذه الرؤى تنعكس فى عدد من الممارسات الأصولية الدينية، نجملها فيما يلى :

١ - **شيوع الدوجماطيقية Dogmatism**، بمعنى الجمود العقائدى والانغلاق العقلى. فالدوجماطيقية أسلوب مغلق للتفكير يتسم بغياب القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الحركة الأصولية المعنية بل ترفض الحركة التسامح مع هذا الاختلاف فكل حركة وكل جماعة أصولية دينية تدعى أنها وحدها تمتلك المعرفة الدينية الصحيحة بالأطلاق وتعلن احتكارها لوحدها، وترفض حق الاختلاف معها، أو نقدها وتزعم أنها تمتلك وحدها القيم الوحيدة التى يتعين على البشر جميعهم الاحتكام إليها. وهى وحدها الفرقة الناجية وغيرها فرق ضالة هالكة، وهى وحدها المعصومة وغيرها مدان سلفاً. وكل

المخالفين لتصوراتها يقعون فى هوة المعصية ويحشرون فى زمرة الكافرين الجاحدين.

وتأويل هذا الموقف مردود إلى أن الدوجما Dogma الأصولية هى دوجما دينية تتأسس على المطلق يهوديا كان، أو مسيحيا، أو إسلاميا، أو هندوسيا، أو بوذيا...، والمطلقية تتأسس على نظرية الاستبعاد. فالمطلق يتعين أن يكون واحداً بالضرورة بحكم مطلقيته، فهو لا يقبل التعدد وإلا زالت عنه صفة المطلقية. ويعنى هذا ضرورة إلغاء ونفى وحذف كل المطلقات الأخرى. وهذا هو السبب الذى من أجله يستحيل التعايش السلمى بين المطلقات المغايرة، لأنها فى هذه الحالة تفقد مطلقيتها. ولذلك فهى فى حال تعددها تكون فى صراع من أجل الوجود والبقاء للأصلح والأقوى. وصراع المطلقات الهندوسية والإسلامية والسيخية فى شبه القارة الهندية، والمطلقات الهندوسية والبوذية فى سريلانكا، والإسلامية واليهودية والمسيحية فى منطقة الشرق الأوسط تجسيد حى وواقعى لهذا التأويل النظرى الذى قدمناه. إن نظرية الاستبعاد الأصولية تفضى إلى تعصب بلا حدود للمطلق الأصولى أياً كانت هويته، ويؤدى التعصب بدوره إلى ممارسة العنف والإرهاب والقتل، فصراع المطلقات الأصولية يمارسه الإنسان، وإن شئنا الدقة، تمارسه الحركات والجماعات الأصولية الدينية باسم المطلق، وذلك إلى حد نشوب حروب بين أصحاب المطلقات المغايرة يزعمون أنها حروب مقدسة، ويموت فيها البشر اعتقاداً منهم بأنهم فى طريقهم إلى الجنة. ويؤدى التعصب أيضا إلى ارتكاب جرائم قتل لاهوتية للمخالفين والمعارضين والمنشقين بدعوى الانتصار للمطلق أو للمعتقد، ويتم تبرير هذه الجرائم وتسويغها دينياً.

وبحكم قطعية Dogmatism الأحكام والمواقف الأصولية الدينية صار المنهج القويم لدى هذه الأحكام على تنوعها هو اعتماد سلطة النصوص فى تشخيصها للواقع الراهن لمجتمعاتها وعالمها، وفى الحكم عليه، وفى تحديد معالم وأبعاد المجتمع الذى تنشده. فالحركات الأصولية تؤمن بما يمكن أن نطلق عليه حاكمية النصوص الدينية وانفرادها وحدها بالمرجعية العليا، استنادا إلى الإيمان والثقة المطلقين فى مصادر هذه النصوص وعصمتها. وهذه المرجعية، فى تقديرى، من شأنها أن ترسخ ما يمكن أن نسميه بثقافة الاتباع والنقل والذاكرة. إن منظرى الحركات الأصولية وأيديولوجييها المعتمدين جاهزون دوما بالأدلة

النصية النقلية على صحة أحكامهم ومواقفهم وممارساتهم، والنصوص الدينية عندهم هي المرشد والحكم، والنصوص حاسمة قاطعة ولا اجتهاد معها. وبالكلمات تأمر النصوص وتنهى وتتملك الأولوية على الوجود بأسره، تصوغه وفق رؤيتها وتمارس سلطانها عليه.

وتجمع الأصوليات الدينية على أن ثمة نموذجاً مجتمعياً سالفاً، مرحلة ووعياً وممارسة، وتعنى به النموذج الأول لتشكل الرسالة أو الدين كما عاشه الآباء المؤسسون للديانة أو الأنبياء المرسلون. وهذا النموذج يتم عزله عن سيرورته التاريخية، وشروط تشكله التاريخي الاجتماعي، وبدفاع غير مشروط عن مطلقية هذا النموذج وخيريته وصلاحيته لكل زمان ومكان. ومن ثم تسعى الحركات الأصولية، وعبثاً تحاول، إعادة الزمن، لإعادة تجربة الأسلاف الأوائل بكل تمامها.

ويتوهم الأصوليون الدينيون أنهم وحدهم يملكون المعرفة اليقينية، ويحوزون الحقيقة المطلقة. وهم لا يجيزون لغيرهم الحق في إدعائها، أو الشك فيما لديهم، أو حتى مناقشتهم. وفي تقديري أن وهم الانفراد بحيازة الحقيقة المطلقة وامتلاك المعرفة اليقينية وحجبها عن الآخر ؛ من شأنه أن يحد من سلطان العقل. ولذلك فالحركات الأصولية الدينية تصادر العقل والعلم الإنساني بزعم قصورهما ومحدويتهما، وهي تهمش الإنسان كقيمة مبدعة، وتحل الآلهة أو الإله مكانه. وهي رؤية تؤسس وترسخ الاغتراب الكوني والمجتمعي للإنسان، وتحاول تنظيم المجتمع الإنساني من خارج المجتمع وتاريخه.

٢- **إن الالتزام بالدوجما الأصولية**، وشيوع الدجماطيقية كأسلوب للتفكير، يلزم عنه شيوع المحرمات الثقافية التي يمتنع الاقتراب منها والبحث فيها. فالمعتقد الأصولي يتسم بالصدق المطلق الأبدي ولا مجال لمناقشته، أو البحث عن أدلة تؤكده وتدعمه، أو تنفيه. وهو صالح لكل زمان ومكان والنتيجة المترتبة على ذلك تحجر المعرفة الإنسانية، والوقوف في سبيل تطورها. كما يترتب على قطعية الاعتقاد اتساع دوائر التحليل والتحريم لتشمل الحياة الإنسانية ومجالاتها كافة، لتصبح كلها ديناً فحسب. كما تشيع معها صكوك الغفران وشهادات التكفير، وعقوبة الموت لمن يتجاسر ويُقدم على تأويل المعتقدات الدينية بعيداً عن معناها الحرفي بما يحدث تغييراً في هذه المعتقدات. ومن ثم تأسيس ما يمكن

تسميته بثقافة الذاكرة التى تتأسس على الاتباع والنقل وتناهض الإبداع الإنسانى وتعاديه وتسعى لوأده بزعم أنه ضلال. وثقافة الاتباع التى تروج لها الحركات الأصولية الدينية على تنوعها، هى فى تقديرى، ثقافة موات تحيا على مخلفات من ماتوا وكانت لهم طرائق عيشهم التى تتناسب وعصرهم الذى عاشوه، كما أنها ثقافة ذاكرة من شأنها إحالة البشر إلى حفظة نصوص مدونة قد لا تضئ حياتهم، ولا تقدم لهم شيئا لمواجهة مشكلاتهم المعاصرة، لأن الموتى لا يبصرون بداهة. وهذه الثقافة تنطوى أيضا على نظرة دونية للإنسان تحقر من شأنه وتعطل قدراته، فهو فى عرف الأصوليين فى حاجة دائمة لمن يقوده ويرشده إلى الطريق القويم ويفرض عليه الوصاية، ويكبح جماح نفسه وعقله، من آلهة، وأنبياء، ومرشدين، وأسلاف عدول يفرضون عليه وصايتهم وتكون مهمتهم الأساسية وأد إبداعات البشر، وتعطيل قدراتهم، وإخماد طاقاتهم بدعوى قصورهم، وعجزهم، ومحدوديتهم وتناهيهم، وباسم حاكمية النصوص المقدسة.

٣ـ **يؤدى الالتزام بهذه التصورات** إلى الترويج لمزاعم الدور التاريخى الذى اختص به الإله اتباعه المؤمنين به من دون البشر أجمعين. والتذكير بالوعود الإلهية المدونة، فهم شعب الله المختار، وهم الأمة ذات الرسالة التاريخية الخالدة، وهم حراس الحضارة، وهم خير أمة أخرجت للناس...، إلى غير ذلك من دعاوى الاصطفاء والاختيار الإلهى، والتى يتم بموجبها تسويغ التسلط والقهر واللاتسامح والعنصرية والعنف وإدعاء الوصاية على العالم بأسرة. وفى هذا السياق لا يتمايز الأفراد داخل المجتمع الواحد وعلى الصعيد العالمى بحسب موقعهم الاجتماعى الطبقى واختياراتهم السياسية ؛ وإنما وفق إيمانهم، أو عدم إيمانهم وكفرهم. وكذلك المجتمعات فى عرف الأصوليين الدينيين لا تتمايز بحسب أنظمتها الاجتماعية الاقتصادية ومستوى تطورها الاجتماعى، وإنما بمدى التزامها بحكم الدين ومنهجه. وصراع البشرية فى ضوء هذه التصورات لا يكون بين مقهورين ومن يقهرونهم، أو بين مستغلين ومن يستغلونهم، كما أنه لن يكون صراعا حول قضايا العدل والمساواة والحرية والاستقلال الوطنى والتقدم، وإنما، وحسبما تروج الحركات الأصولية، يعد التاريخ الإنسانى ومنذ بدايته وحتى اللحظة، هو حرب لم تنته بعد بين الإيمان والكفر، بين حزب الله الذى يضم اتباع الحركة أو الجماعة الأصولية المعنية، وحزب الشيطان والشر

والكفر والإلحاد، الذى يضم كل من ليس فى معسكرهم. ويلزم عن ذلك أيضا ضرورة إعلان الحرب دونما هدنة أو هوادة على حزب الشيطان وممالك ومحاور الشر فى العالم، حيث يقتل البشر ويبيدون بعضهم البعض باسم نفس الإله العلى القدير.

٤ـ **ثمة خطوط فاصلة تفصل** وبشكل حاد بين عالم الأصولين الدينيين وغيرهم ممن ليسوا على شاكلتهم. وهذه الحدود الفاصلة الحاسمة لا تقبل الجدل أو المساومة، ويدافع الأصوليون عنها باستماتة بالغة. وترتبط تلك الحدود برؤية الأصوليين بشأن ثنائية العالم وازدواجيته، فهناك عالم الإله فى مقابل عالم الشيطان، الخير فى مقابل الشر، المؤمنين فى مقابل الكافرين. وتأخذ هذه القسمة الثنائية شكلاً متطرفاً لأنها تمنح الأصوليين إمكانية رؤية أعدائهم بوضوح تام ودون إرجاف، أو تردد، وهى تمنح الأصوليين، المدافعين عن حقوق الإله، الدافع والحافز لقمع ودحر الشر الذى يحمله الأعداء، كما أنها تبرر استخدام الأصوليين للقوة والعنف ضد أعدائهم.(٥)

ويعنى هذا أن الاعتدال أو الوسطية بين الخير والشر، أو الظلال والألوان الرمادية والباهتة غير المحددة، بين النور والظلمة، كل ذلك من شأنه أن يخلق حالة من الإرباك والتشويش وعدم وضوح الرؤية فى المعركة التى يتعين على الأصوليين الدينيين خوضها ضد أعدائهم الذين يقفون على الجانب الآخر. ويتعين ألا يكون هناك أى قدر من التسامح مع هؤلاء الأعداء، وقتالهم واجب مقدس، وليس هناك أية احتمالات للتفاوض معهم، أو المساومة والحلول التوفيقية، " ولا سبيل إلا الموت دفاعا عن معتقداتنا وعالمنا الذى نسعى لإيجاده". وعبر الكثير من المنتج الأيديولوجى للحركات الأصولية الدينية على تنوعها، يجتهد أيديولوجيو هذه الحركات فى التأكيد على هذه الرؤية المانوية للعالم، ولذلك كان من الطبيعى أن يقضى الأصوليون جانبا كبيرا من وقتهم وطاقاتهم فى بناء الجدران التى تفصلهم عن غيرهم وعن المخالفين لهم. وهذه الحدود والجدران تفصل الأصوليين الأخيار الأبرار عن زمر الأشرار الفاسدين،حدود وجدران تفصلهم عمن تخلفوا عن اتباعهم وموالاتهم.

وبالنظر إلى هذه الحدود والجدران تجنح الحركات الأصولية الدينية إلى ممارسة إرادة المفاصلة الجزئية أو الكلية على المستوى الشعورى، أو على

صعيد الحياة بكاملها. والمفاصلة آتية من الإقرار بجاهلية المجتمع والحكم بكفره وخروجه عن صحيح الدين، الأمر الذى يلزم عنه الانسحاب أو الهجرة. وثمة وجوه شبه مذهلة بين الجماعات الأصولية فى مختلف الأديان الحية اليوم فى ممارسة المفاصلة بمستوياتها المذكورة إلى الحد الذى نجد فيه جماعات أصولية دينية، توحيدية كانت أم غير ذلك، تقرر الانسحاب باتباعها ومريديها من المجتمع الجاهلى الآثم لتقيم فى قلبه، أو على أطرافه، مجتمعها الخاص على أسس دينية يهودية ومسيحية، وإسلامية، وهندوسية، وبوذية...، ترسى فيها قواعد حياة اجتماعية مغايرة تلتزم فيها حرفيا بما جاء فى الكتب والمدونات المقدسة وبطرائق العيش التى كانت للأسلاف الأوائل. على أمل أن يكثر الاتباع ويشتدون وتصل بهم الحركة إلى مرحلة الاستقواء والغلبة، فيعودوا فاتحين معبدين مجتمعهم، بل العالم بكامله، لمعتقدهم ومنهجهم فى الحياة.

وثمة جماعات أصولية دينية تمارس المفاصلة الجزئية، تحيا وسط مجتمعاتها الجاهلية وبين أهليهم الكفار، ويمارسون التقية على التقليد الشيعى، إلا أنهم يستغلون كل مناسبة فى سياق ممارسات الحياة اليومية ليقدموا من خلالها ملامح المجتمع البديل الذى يبشرون به. وفى الحالتين، المفاصلة الكلية والجزئية، نلمح نزوعاً قوياً لتأسيس جيتو دينى أصولى تشيع فيه المظاهر الواضحة للنكوص والإرتداد إلى الماضى لخدمة مقاصد الحركة وأغراضها. إذ نجد الاتباع يستعيرون من الماضى الأسماء والكنيات والألقاب والأزياء والملابس المميزة، والمبادئ والقواعد الاجتماعية والأخلاقية الصارمة، والشعارات والعديد من الممارسات والسلوكيات الحياتية التى كانت للأسلاف، وكأنهم بمسلكهم هذا، أشبه بمن يمثل على مسرح التاريخ المعاصر والمعاش مسرحية جديدة، ولكن بلغة قديمة مستعارة، مستخدما أردية وملابس تنكرية وأسماء وعادات وتقاليد وأفكار قديمة، إلا أنها لدى الحركات الأصولية الدينية تكتسى بجلال القدم وتعبق بقداسة الأديان وحكمة الأسلاف. والأصوليون وفق هذه المفاصلة يخلقون لأنفسهم داخل مجتمعاتهم هويَّة انفصالية تصنف نفسها كنقيض للآخر، وتقيم الحواجز بينها وبين العالم إلى حد أن جماعات أصولية دينية بعينها تكون أشبه بمهاجرين من زمانهم، مخاصمين لعصرهم وكأنهم أهل كهف جدد، وقد بعثوا بعد رقاد طال فى أزمنة سحيقة منقضية.

وفـى تقـديرى أن إرادة المفاصـلة التـى تجـنح إليهـا الحركـات الأصـولية الدينية نابعة من تصور سكونى ومتصلب فى آن واحد للهوية، وحيث يشكل مبدأ الهويـة جـوهر الفكـر الأصـولى الـدينى بكـل تنويعاتـه. فالأصـوليون يتوهمون أن هوياتهم، كل على حده، تشكل مبدأ وحيداً لـم يكد يمسه التغيير أبداً، وبرغم كل التفاعلات والتحـولات التـى طـرأت علـى مجتمعـاتهم. يتـوهم الأصـوليون، وعلـى حد تعبيـر إدوارد سـعيد فـى عملـه الرائـع " الثقافـة والإمبرياليـة "، أن ثمـة شيئاً جوهرياً هو " نحن "، وشيئا آخر غيرهم هو " هم ". وكل منهمـا مستقر تمامـاً، وواضح لذاتـه وشـاهد علـى ذاتـه، وبشكل حصين منيـع سيظل هذا الجـوهر نقيـاً متميزاً أبداً. ومن ثم تؤسس الحركـات الأصـولية الدينيـة هويـات منعزلـة متشبثة بتاريخ متخيل، وذات متوهمة، وانتماء واحد متحجر، وبتاريخ متناسق تدعى لـه الكمـال والنقـاء، وتـراث تفتـرض اسـتمراريته دونمـا انقطـاع يُعـضد سـلطانها وتطالـب اتباعهـا أن يجلـوا ويحتفوا بفذاذة وعظمـة تراثهم وعلـى حسـاب تـراث الآخرين (٦).

الحركات الأصولية الدينية بهذا التوجه تؤسس ثقافات تماميـة مغلقة تقوم علـى الأرغـام والسيطرة، وتلـح علـى الانفصـالية والتمـايز والنقـاء، وهـى فـى جوهرها، وكما ذكرت قبلا، دعـاوى فاشية ونازيـة تـدفع إلـى الحـرب والعدوان. ذلك أن جميع الثقافات الإنسانية، ووفق حقائق التاريخ الإنسانى فى كل عصوره، متشابكة وليست بينها ثقافة نقية متفردة بشكل محصن، بل كل الثقافات مهجنـة، مخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة وغير واحدية فـى الوقت ذاتـه. وبمقدار هجننـة ثقافـة مـا بقدر مـا يكـون ثـراء هـذه الثقافـة وحيويتهـا. وعليـه فـإن مـا تـروج لـه الحركات الأصولية من مفاهيم الصفاء والنقاء والوحدانية هو محض أوهام.

٥- **يـشكل ممارسـة العنـف بدرجاتـه المتفاوتـة** قاعـدة نظريـة متكاملـة لـدى الحركـات الأصـولية الدينيـة، ويلـزم العنـف عن دعـاوى امتلاك الحقيقـة المطلقـة والتعصب لها وعدم التسامح أو التصالح بأية درجة مـع الاختلاف، والرغبـة فـى إجبـار الكـل علـى الإذعـان لتصـور واحد مطلـق، ونظـام صـارم للطاعـة لا يقبـل الجدل، ويكون الأمر كله بيد الصفوة الدينيـة من قـادة الجماعـات، أو الأمـراء، أو الخلفاء، أو الزعماء. وتقوم الجماعات الأصولية الدينية بممارسة القمع بحسبانه،

نهياً عن المنكر والإلزاماً بالدين وقواعده، ويمارس العنف هنا على أنه عنف مقدس وحرب لاهوتية.

وترى الحركات الأصولية عبر مشروعاتها أن دولتهم المقبلة ستكون مهمتها الأساسية وأول واجباتها هو إبادة أعدائهم، أعداء إلههم ودينهم ومعتقداتهم، ووضع الجاحدين والكفار أمام خيارات اعتناق معتقدهم، أو الارتضاء بمرتبة متدينة داخل المجتمع مقرونة أحيانا لدى الأصوليين المسلمين بدفع الجزية. ودولة الأصوليين الدينيين هى دولة حرب إلى أن يرى العالم بأسرة ويتقبل نور عقيدتهم الحقة. وفى عرف الأصوليين تعد الحكومات التى لا تلتزم بالدوجما الأصولية حكومات غير شرعية يتعين قتالها بداية وكمقدمة لحشد كل القوى المؤمنة فى حرب كونية مقدسة ضد الكفار والأشرار. والحركات الأصولية الدينية فى هذا لا تختلف كثيرا عن الحركات والجماعات الفاشية، كل ما هنالك أن الأصوليات الدينية تتخذ من الدين ستارا تحجب به وجهها الحقيقى، فهى، وكما ذكرت قبلاً، لا تتسامح ولا تتصالح مع الاختلاف، وتسعى لإجبار المجتمع على الإذعان لتصوراتها، وتفرض نظاماً صارماً للطاعة، وتنفى التعددية والتنوع، وتتأهب على نحو مستمر ودائم لاستخدام العنف والإرهاب والتدمير والتخريب، والتصفية الجسدية فى التعامل مع المخالفين والخصوم والمعارضين لمشروعاتها، وهذا العنف والإرهاب بكل صورهما يتم تبريره بدعاوى عنصرية ودينية زائفة.

٦- **وإذا كانت الحركات الأصولية الدينية** تعلن رفضها لكل ما هو قائم، إلا أنها تفتقر إلى التحديد الدقيق للأسباب الحقيقية لأزمات مجتمعاتها وعالمها المعاصر بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، بل إنها عازفة عن معرفة الأسباب الدنيوية لهذه الأزمات بلغة الاقتصاد والاجتماع والسياسة...، وأقصى ما تطرحه هذه الحركات هو مخالفة أحكام الدين وشرائعه، وضرورة إقامة سلطان الله على الأرض بعد أن اغتصبه العلمانيون وأدعياء الربوبية. ويقدم الأصوليون فى هذا السياق مشروعاتهم وصياغاتهم لإعادة بناء المجتمع والدولة، وهى مشروعات وصيغ تنهض وتتأسس على المعارضة المطلقة والشديدة لكل ما يقدمه أصحاب الحداثة. وفى تقديمهم لمشروعاتهم البديلة يؤكدون على السلطة المطلقة للنصوص الدينية، وعلى ضرورة استحضار

الخبرات، والممارسات والمعتقدات من الماضى السحيق، ويذهبون إلى أنه فى حال استبعاد هذا الماضى يصبح الوجود الأساسى للهوية الدينية للمجتمع موضع تساؤل، وتكون الهوية مهددة بالاضمحلال والتلاشى. (٧)

على المستوى الاقتصادى، لا تعلن الأصوليات الدينية صراحة أنها ضد نظام الاستغلال الرأسمالى، وسياسات الأفقار، وهى وإن كانت تدعو إلى العدل والمساواة الاجتماعية، وتعلن عن انحيازها ضد رأس المال الكبير، إلا أن ذلك كله يتم فى سياق رأسمالى أساساً، ولكنه يرتدى زياً دينياً أو مسيحياً أو بوذياً أو إسلامياً...، يقوم على الملكية الخاصة والفردية. وهذه الاتجاهات والنزعات يتم التعبير عنها فى الغالب من قبل أيديولوجى الفاشية الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى، فإعلان الأصوليات الدينية أنها ضد رأس المال الكبير، يكون موجها بالدرجة الأولى إلى أجزاء من رأس المال الكبير، والذى يكون قد أضر بشكل واضح بمصالح أولئك المنتمين إلى الطبقة الوسطى التقليدية من خلال قروض رأس المال، والجانب البنكى لرأس المال الكبير والمستخدم فى التداول، وأيضا الضرر الذى أحدثته المؤسسات المماثلة التى تديرها شركات التجارة الكبيرة.

ويُعد إمكانية تحقيق العدل والمساواة الاجتماعية اعتماداً على سلطة الدولة مطلباً مهماً وملحاً للطبقة الوسطى، فالوضع الاقتصادى الضعيف، خاصة للشرائح الدنيا والوسطى منها، وافتقادها السلطة على رأس المال الكبير، والخوف من التردى والسقوط إلى صفوف الفقراء والطبقة الدنيا، كل ذلك يجعلها تعول على سلطة الدول كأداة لإعادة توزيع الدخل وحمايتها من البؤس الاقتصادى وسلطة رأس المال الكبير، كما أنها تعول على سلطة الدولة لقمع الفقراء والحيلولة دون تمردهم وثورتهم، وهذا يفسر لنا عداء الأصولية وخصومتها لكل من الرأسمالية والشيوعية.

وتروج الحركات الأصولية على تنوعها وتباينها لمفهوم الدولة العضوية التى لا تمييز فيها بين السلطة والمجتمع، فالدولة تتساوى مع المجتمع والأفراد والأسرة، وأية تنظيمات أخرى ينظر إليها باعتبارها جزء من الكل العضوى (الدولة / المجتمع). والدولة ليست ضرورة اجتماعية، وإنما هى فريضة دينية، وليس هناك ثمة فصل بين الدين والدولة. ولا تعترف دولة الأصوليين، على اختلافهم، بأى نوع من التعددية، سواء فى الرؤى الفكرية، أو فى الأوعية التنظيمية المدنية والطوعية. ويعبر الأصوليين قاطبة عن موقف الرفض

العدائى، والريبة والشك فى شرعية وجود أحزاب أو جماعات فكرية وسياسية أخرى سواهم، والدولة فى عرف الأصوليين ليست مسئولة فقط عن رفاهية مواطنيها، ولكنها مسئولة أيضا عن خيرهم وصلاحهم الأخلاقى، وليس هناك ثمة فصل بين عالم الأفراد الخاص وحياة المجتمع العامة، وعلى الدولة الأصولية مراعاة مدى التزام رعاياها بمبادئ الدين وتعاليمه، لأن المعتقدات الدينية لهؤلاء الرعايا ليست شأناً خاصاً، وإنما هى مسئولية الدولة.

ويقترن تصور الحركات الأصولية للدولة بوجود نزعة أممية قوية، ونزعة عدوانية مكثفة تقوم على الاستيلاء وتمجد العنف وتقدس القوة العسكرية، وتعبر هذه النزعة العدوانية عن نفسها فى تبنى القمع والعنف والإرهاب كوسائل مشروعة ومبررة دينيا لإخضاع الآخرين، وهذا العداء للجماعات الإنسانية المغايرة للأصوليين مستمد بالأساس من تعصبهم الدينى والقومى والأثنى.

وفى تقديرى، أن قيام نظام سياسى يحكم باسم الدين كما يتصوره الأصوليين ليس ضمانا لتحرر البشر وخلاصهم من صنوف القهر والعبودية لأنه يدخلهم فى عبودية جديدة تؤسس الطغيان والاستبداد باسم الدين. حيث يحتكر رجال الدين السلطة السياسية والتعبير السياسى، ويتم إقصاء كل التيارات السياسية الأخرى المختلفة معهم من اليمين واليسار معا، ويتولون وحدهم توجيه كل أمور الدولة لضمان عدم خروجها عن صحيح الدين وتعاليمه.

وفى تقديرى، أن هذا المنهج فى التشخيص، وهذه الطريقة فى التفكير، والتصورات التى تأتى عن طريقها، إنما تمثل تجسيداً كلاسيكياً لمفهوم الوعى الزائف والمشوه فتشخيص الحركات الأصولية الدينية للواقع الاقتصادى والاجتماعى والسياسى.. فى مجتمعاتها يتضمن تقنيعاً وتشويهاً لحقيقة هذا الواقع، وليس كشفا لمضمونه الحقيقى والقوانين الفاعلة فى حركته وتطوره. فهى، أى الحركات الأصولية، تفسر الظواهر بغير عللها الحقيقية، وتستبدل الواقع المعاش بما هو وهمى، وتلجأ إلى سلطة الدين لإعاقة نضج وتمام كل وعى مغاير لما تطرحه، هذا فضلاً عن أن الحركات الأصولية الدينية تكرس أساليباً للمارسة السياسية من شأنها أن تحرف كل أشكال النضال القومى والصراع الاجتماعى بعيداً عن مساراتها الحقيقة إلى مسارات أخرى من شأنها أن تهدد أوطانها بالتفسخ والتفتت على أسس دينية وطائفية.

وبإمكاننا أن نحدد ثلاثة مظاهر أساسية لتشوه الوعى الذى تحمله الحركات الأصولية الدينية على نحو ما يتبدى فيما تطرحه من مشروعات مجتمعية وتصورات، وما تقدم عليه من ممارسات. وأول هذه المظاهر هو الاختزال الأخلاقى الذى يتجاهل أى تحليل منطقى وتجريبى للظاهرات الاجتماعية، حيث تتم إحالتها إلى علل فى مجال الدين والأخلاق. فالطبقية والاستغلال هى نتاج المشيئة الإلهية وحب الثروة والتعلق بالدنيا الزائلة، والاستبداد السياسى مردود إلى فساد خلق الحاكم وميله إلى السيطرة وعدم التزامه بأحكام الدين ومبادئه...،. والمظهر الثانى، هو الاختزال الاجتماعى ؛ فالحركات الأصولية الدينية ترفض الاعتراف بأى مفهوم اجتماعى أو ثقافى دنيوى، خاصة فى مجال الإنتاج الابداعى للبشر لكونه لا يتفق مع التعريفات التى تغتصبها من أديانها للجماعة والمعرفة الإنسانية. وأبسط أوجه الاختزال هنا هو نبذ الوحدة الوطنية لمجتمعاتها والعمل على تحطيمها. فأعضاء المجتمع الواحد يتم تصنيفهم بحسب هوياتهم الدينية إلى مؤمن وكافر، وكل من خارج الحركة كافر أو ضال بالضرورة. وهذه التصنيفات من شأنها بعث الانقسامات من مكامنها، فضلا عن أنها تستبعد التسامح واحترام عقائد الآخرين وحرياتهم، وتكرس التعصب. لذلك فالأصوليات الدينية ترفض التعايش مع الإقرار بحق الغير فى الاختلاف ديناً وفكراً، ولا تقبل الاندماج فى المجتمع على أساس المساواة القانونية فى المواطنة، لأن دولة الأصولية الدينية دولة عقيدية والدين فى عُرفها وطن وجنسية. وواقع شبه القارة الهندية وجزيرة سريلانكا، كما رأينا فى سياق البحث، يُعد ترجمة صادقة لكل هذه التصورات والممارسات وما يواكبها وينجم عنها من تصفيات للاغيار والمخالفين.

وإذا كان الصراع الاجتماعى والسياسى بين الجماعات الاجتماعية والقومية يدور حول أمور وقضايا قابلة للقسمة والتداول، فإن هذه الصراعات قابلة للتفاوض ويمكن حلها وتصفيتها فى سياق ديموقراطى. أما صراع المطلقات الدينية، على تباينها، فإنه على الضد من ذلك، صراع لا يقبل القسمة ولا يقبل التفاوض، لكونه صراعاً دينياً. فالجماعات الأصولية تخرج على مجتمعاتها وتكفرها بزعم الدفاع عن الدين، ومن ثم يتم التحول إلى العنف بإدراكها تحول المجتمعات والعالم عن الدين وابتعادها عنه، وخروجها على سلطان الله، ويتحول هذا الإدراك إلى صراع مجتمعى ودولى أيضاً يعكس

صراعاً أخلاقياً وروحياً زائفاً. ولتسوية الصراع تقسم الأصوليات الدينية، وكما ذكرت سلفاً، العالم إلى معسكر للخير ومعسكر للشر، وينتهى بإقرار العنف والحروب المقدسة كحل للصراع. هذا على الرغم من أن الحل الصحيح والموضوعى للصراعات الاجتماعية والسياسية، فى كل مستويات وجودها، يستلزم انتزاع المطلقية من وحدات التعددية الاجتماعية والسياسية، أى يستلزم علمنة حقيقية للتعددية والتنوع الاجتماعى السياسى، لأن العلمانية فى معناها الدقيق، وكما طرحناها فى هذه الخاتمة، هى التفكير فى أمور البشر ومعاشهم بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق (٨).

والمظهر الثالث لتشوه الوعى لدى الحركات الأصولية هو ما تنطوى عليه تصوراتها من انطباعية تآمرية تقوم على اطلاق الاتهامات، واستدعاء وفرة من صور التهديد الآتى من الجماعات البشرية التى تقف خارج الدين والحركة الأصولية المعينة والتى ترتعد من بعث الدين، والطامعة فى خيرات أهله، والمتآمرة على حضارتهم. وهذه الجماعات المتآمرة تتمثل لدى الأصولية الهندوسية فى الغرب المسيحى العلمانى وجماعات السيخ والمسلمين والبوذيين، ولدى الأصولية السيخية تتمثل فى الهندوس والمسلمين، ولدى نمور التاميل فى سريلانكا تتمثل فى البوذيين والمسلمين، ولدى السنهاليين البوذيين فى ذات الجزيرة تتمثل فى الهندوس الغزاة. ونلمح الانطباعية التآمرية أيضا فى مقابلة الجماعات الأصولية لذاتها بالآخر الدينى، أو السياسى، أو الأثنى، أو القومى فى مجال واسع من الثنائيات التى ترى العالم الآخر من وجهة نظر مانوية، فهو خير وشر، إيمان وكفر، أنصار وخصوم. ويتم فى هذا السياق تنزيه الذات والهوية والقومية والجماعة والطائفة، فهى جميعها مقدسة نقية طاهرة، والآخر المغاير والمباين مدنس وكافر.

وهذه التصورات فى مجموعها يستحيل معها التوصل إلى تحديد دقيق للمهام الاجتماعية، والطبقية، والقومية، والإنسانية أيضا والتى تتحدد أولوياتها من التحليل الصحيح والموضوعى للتفاعلات المحلية والإقليمية والدولية، والتى تتحدد خلالها التناقضات الرئيسية والثانوية فى المصالح المادية للجماعات الاجتماعية، كما يتحدد الحلفاء والأعداء الرئيسيين والثانويين أيضاً.

وتكشف مراجعة التصورات التى تطرحها الحركات الأصولية فى مختلف الأديان بخصوص مشروعاتها المجتمعية، عن إننا بصدد أيديولوجيات

ذات طابع فاشى fascism بالأساس. وفى دراسته عن الفاشية والديكتاتورية حدد بولانتزاس N. poulantzas العناصر الرئيسية المكونة للأيديولوجيا الفاشية، أيديولوجيا البورجوازية الصغيرة فى الأزمة (٩). ومن هذه العناصر عبادة القوة وتقديسها، والتأكيد على مفهوم الدولة القومية التوسعية، وشيوع النزعة الأممية العدوانية الحادة، وغموض مفهوم الأمة والذى تحاول من خلاله البورجوازية الصغيرة إنكار مقولة الصراع الطبقى، وسيادة النزعة العسكرية المواكبة لنوع من الحكم الشمولى الفاشى، والتأكيد على ضرورة الزعيم الفرد المطلق، والميل إلى العنف والإيمان بحكم النخبة واستبعاد الجماهير والاستعلاء عليها، والتعصب للوطنية، والتأكيد على العنصرية والتميز العنصرى الذى يحول دون الاندماج الوطنى ويرسخ مزاعم التفوق والسيادة والوصاية على الغير، والتأكيد على الوحدة العضوية والتجانس الاجتماعى الذى يحول دون تفجر الصراعات الطبقية، و إعطاء دور مهم وأساسى للنزعة العسكرية والتشكيلات العسكرية، وسيادة نزعة معادية للعلم والعقل فى مقابل التأكيد على الغرائز والعواطف والانفعالات والمشاعر (١٠).

وهذه العناصر السابقة التى حددها بولانتزاس كأسس تميز أيديولوجية الفاشية تشكل محاور أساسية وسمات ثابتة، ظاهرة وضمنية، فى التصورات التى تطرحها الحركات الأصولية الدينية على اختلافها وعبر مشروعاتها التى تتقدم بها لصياغة واقع مجتمعاتها. فهى تعبر عن أيديولوجية فاشية تكتسى برداء دينى وتنعكس فى ممارسات الحركات الأصولية وتوجهاتها ومواقفها السياسية. ولعل أفضل تجسيد لهذه الأيديولوجية الميليشيات العسكرية التى كونتها أغلب الحركات الأصولية لمختلف الأديان، سماوية كانت وغير سماوية، والتى قامت كأجهزة عسكرية متخصصة فى عمليات اغتيال الخصوم، وأعمال العنف والتدمير والتخريب المبررة بدعاوى دينية زائفة، وتهدد مجتمعاتها بالتفسخ والتشرذم على أسس دينية وطائفية ؛ فضلاً عن سعيها الدؤوب لتقويض دعائم النظم الاجتماعية لهذه المجتمعات، بزعم ابتعادها وخروجها عن صحيح الدين وقوانين الله.

إشارات ومصادر الفصل السادس

(*) راجع :

- عبد الله شلبي، العودة للمقدس. صعود المسيحية السياسية فى المجتمع الأمريكى خلال الربع الأخير من القرن العشرين، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٠ م.
- --------، الدين والصراع الاجتماعى فى مصر (١٩٧٠ – ١٩٨٥) سلسلة كتاب الأهالى رقم (٦٧)، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى " القاهرة، أغسطس ٢٠٠٠.

(١) انظر بشأن الأزمة البنيوية للنظام الرأسمالي بتكويناته المركزية والطرفية. وآثارها فى صعود المد الفاشى والأصوليات الدينية فى أواخر العشرينيات ومطلع الثلاثينيات، وعلى امتداد الربع الأخير من القرن العشرين :

- سمير أمين، أزمة الأمبريالية أزمة بنيوية، ترجمة : صلاح داغر، دار الحداثة، بيروت، الطبع الأولى ١٩٨٢.
- فؤاد مرسى، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٠.

(٢) كانت غزوتا " منهاتن " و " البنتاجون " فى الحادى عشر من سبتمبر والتى قادها تنظيم القاعدة الأصولى الإسلامى وانتهت بتدمير برجى التجارة العالمى وأجزاء كبيرة من مبنى وزارة الدفاع الأمريكية، بداية لتفجر حروب جديدة باسم الإسلام والصليب، على نحو ما أدعى طرفا الصراع أسامة بن لادن قائد تنظيم القاعدة الأصولى الإسلامى وجورج بوش الابن الذى يجسد إرادة اليمين الأمريكى الجديد والجماعات المحافظة الجديدة والأصوليين المسيحيين فى الإدارة والحكم داخل المجتمع المعاصر.

(3) Niels C. Nielsen, Jr. Fundamentalism Mythos and World Religion, Op. Cit., PP. 13 - 14.

(4) Martien E. Marty and R. scott Appleby, the Glory and the power. The fundamentalist challenge to modern world, Op. Cit., P. 24.

(5) Ibid., PP. 29 – 30.

(٦) - كمال أبو ديب، مقدمة الترجمة العربية لكتاب الثقافة والأميريالية، مصدر سابق، ص ص ٢٣ – ٣٤.

- إدوارد سعيد، الثقافة والأمبريالية، مصدر سابق، ص ص ٥٩ ـ ٦٩.

(7) Martin E. Marty and R. scott Appleby the Golory and the Power, Op. Cit., PP. 24 – 25.

(٨) مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(9) N. Poulantzas, Fascism and Dictatoship, verso. London 1979.

(10) Nadia Ramsis Farah, Religious Strife In Egypt : Crisi and Ideological Conflict in Seventis, Gordon and Breach Science Publishers, New York, 1986. PP. 45 – 47.

المؤلف فى سطور

- أستاذ علم الاجتماع المساعد – جامعة عين شمس.
- حصل على درجة الليسانس فى الآداب والتربية (فلسفة واجتماع) من كلية التربية جامعة عين شمس دور مايو ١٩٧٧ – الأول بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف.
- حصل على درجة الليسانس فى الآداب (علم الاجتماع) من كلية الآداب جامعة عين شمس – دور مايو ١٩٨٠ الأول بتقدير جيد جداً مع مرتبة الشرف.
- حصل على درجة الماجستير فى الآداب (علم اجتماع) من كلية الآداب – جامعة عين شمس – بتقدير ممتاز ١٩٨٥ فى موضوع "الاختيار الأيديولوجى فى العالم الثالث .. دراسة تاريخية بنائية لحالة مصر ١٩٥٢ – ١٩٧٠".
- حصل على درجة الدكتوراة فى الآداب (علم اجتماع) من كلية الآداب – جامعة عين شمس ١٩٩٥ بمرتبة الشرف الأولى مع توصية بطبع الرسالة وتبادلها مع جامعات العالم فى موضوع "الحركات السياسية الإسلامية فى مصر ١٩٧٠ – ١٩٨٥ .. دراسة سوسيولوجية للفكر والممارسة".

الأبحاث والدراسات المنشورة للمؤلف

١- مشروع تطوير الخدمات فى قرى محافظة الفيوم. الدراسات الاجتماعية. الصندوق الاجتماعى للتنمية والمكتب الاستشارى الهندسى (درويش)، القاهرة ١٩٩٦.

٢- استقبال البث المباشر للقنوات الفضائية وتغير أنساق القيم الاجتماعية وأنماط السلوك الاستهلاكى فى المجتمع السعودى، مجلة كلية التربية، القسم الأدبى، المجلد الخامس، العدد الأول، جامعة عيسن شمس، القاهرة، ١٩٩٩.

٣- التنمية الحضرية لمنطقة المحيط المؤثر على الجامع الأزهر الشريف، مجلة كلية التربية، القسم الأدبى، المجلد الخامس، العدد الأول، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٩.

٤- العودة للمقدس .. صعود الأصولية المسيحية السياسية فى المجتمع الأمريكى خلال الربع الأخير من القرن العشرين، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

٥- الدين والصراع الاجتماعى فى مصر ١٩٧٠ – ١٩٨٥، سلسلة كتاب الأهالى رقم ٦٧، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، القاهرة، أغسطس ٢٠٠٠.

٦- عنف المقهور .. جدلية القهر والعنف السياسى الدينى فى مصر خلال العقد التاسع من القرن العشرين، رامتان للنشر والتوزيع، الأسكندرية، ٢٠٠١.

٧- الدين والمجتمع والدولة فى مصر خلال الربع الأخير من القرن العشرين، رامتان للنشر والتوزيع، الأسكندرية،٢٠٠١.
٨- التدين الشعبى لفقراء الحضر فى مصر . بحث فى آليات المصالحة والقبول والرضى والتحايل، مجلة كلية التربية، القسم الأدبى، المجلد الثامن، العدد الأول، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٢.
٩- الحركات الاجتماعية السياسية، رامتان للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.
١٠-الدين والصراع الاجتماعى .. دراسة لآليات التوظيف والاستخدام المتناقض للدين ، رامتان للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.
١١-دراسات فى التنمية والتحول الاجتماعى، كلية التربية، جامعة عين شمس، ٢٠٠٥.
١٢-دراسات فى علم الاجتماع، كلية التربية، جامعة عين شمس،٢٠٠٥.